

وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

أوراق من دفتر الروح

مجموعٌ من بحوثٍ ودراساتٍ ومحاضراتٍ ومقالاتٍ
ومقدماتٍ ومراجعاتٍ كتب وحواراتٍ في
آداب العرب والإنكليز والفرنسي وثقافتهم



أ. د. عيسى علي العاكوب
أ. د. عيسى علي العاكوب

الكتاب الأول



أوراقٌ من دفتر الرُّوح
الكتابُ الأوَّل

أوراق من دفتر الروح

مجموعُ بحوثٍ ودراساتٍ ومحاضراتٍ ومقالاتٍ
ومقدماتٍ ومراجعاتٍ كتبَ وحواراتٍ
في آدابِ العرب والإنكليز والفرنس وثقافتهم

أعدّها علي امتداد ثلاثين عامًا

أ. د. عيسى علي العاكوب

الكتابُ الأوّل

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٢م



مكتبة للسان العرب

أوراق من دفتر الروح: مجموع بحوث ودراسات ومحاضرات ومقالات.../
إعداد عيسى علي العاكوب . - دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب،
٢٠١٢ . - ج ١ (٧١٦ ص)؛ ٢٥ سم.

١- ٠٨١ ع ك أ ٢- العنوان ٣- العاكوب

مكتبة الأسد

المحتويات

كلمات في المبتدأ.

أولاً - أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات:

- ١ - نحو دَرَسِ أسلوبيّ لبعض نصوص الشعر العربيّ. ١٩
- ٢ - أشكال من التناول التقديّ للنصّ الشعري الواحد عند النقاد العرب. ٤١
- ٣ - جماليّة المفردة القرآنيّة عند ضياء الدين بن الأثير. ٧٩
- ٤ - شكوى الشكوى: تأملات في أبيات «شكوى الناي»
للشاعر جلال الدين الروميّ في ترجمتين حديثين إلى العربيّة. ١١٥
- ٥ - آفاق التقليد والتجديد في شعر سلطان العويس. ١٤٥
- ٦ - ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلاميّة إلى العربيّة. ١٦٩
- ٧ - أزواد الركب: تأملات في المصادر الإسلاميّة لثقافة جلال الدين الروميّ. ٢٠٧
- ٨ - وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيام كما قرأه البستانيّ وراميّ والعريّض. ٢٧٥
- ٩ - إضافاتٌ هنديّةٌ إلى بلاغة العرب. ٣٠٧
- ١٠ - الهداية النبويّة وآفاق رؤيتها: قراءةٌ في «محمديّات» مصطفى عكرمة. ٣٤١
- ١١ - التفكير البلاغيّ عند حسين جمعة: تأملات في أثره «في جماليّة الكلمة». ٣٦١
- ١٢ - نحو استخدام واسع للعربيّة لغةً للإبداع في العلم والأدب. ٣٧٩
- ١٣ - العربيّة لغة المستقبل. ٣٩٣
- ١٤ - مرجعيّات تقرير المفهوم عند الأستاذ إيزوتسو:

- ٤١١ مفهوم لفظ الجلالة «الله» نموذجًا
- ٤٣٥ ١٥- آفاق الأدب المؤدّب في «الفصول والغايات» لأبي العلاء المعريّ.
- ٤٥٣ ١٦- أبعاد الذات والموضوع في الكتابة العلميّة والكتابة الأدبيّة.
- ١٧- التعريبُ الفكريّ واللّغويّ للعلوم الأساسيّة والتّطبيقيّة:
- ٤٦٩ المفهومُ والضّرورات والأدوات.
- ثانيًا- أوراق دراساتٍ فكريّة ومراجعاتٍ كُتب:
- ١- تجلّياتُ الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة ومكوّنات قوّتها-
- ٤٩٧ قراءة في شعر عمر أبي ريشة.
- ٥٥١ ٢- أدبُ الوصايا في التّراث العربيّ.
- ٥٥٩ ٣- موقعُ جلال الدّين الرّوميّ في الفِكر الإسلاميّ (ترجمة عن الإنكليزيّة).
- ٥٧٥ ٤- ديوي وإقبال في النفس والمجتمع الأخلاقيّين (ترجمة عن الإنكليزيّة).
- ٥٩٧ ٥- مقارنةٌ تحليليّة بين الخطاب وعلم المعاني (ترجمة عن الفارسيّة).
- ٦١٣ ٦- ثنائيّة الجمال والحلال في تجربة عمر أبي ريشة الشّعريّة.
- ٦٢١ ٧- إشراقات الحضارة العربيّة الإسلاميّة في باصرة الدّكتور شوقي أبو خليل.
- ٦٣٧ ٨- دَرْسُ إيزوتسو القرآنيّ في مرآة عربيّة.
- ٦٧٩ ٩- بين الله والإنسان في القرآن (مراجعة كتاب)
- ٦٩٣ ١٠- المفهوماتُ الأخلاقيّة- الدّينيّة في القرآن (مراجعة كتاب).

ثالثاً - أوراق دراساتٍ نقديةٍ تطبيقيةٍ:

- ١- أهو الحُبُّ الذي يفجر ينابيع الفنّ - ٧٢٣
قراءة في قصيدة للشاعر الإماراتي سيف المرّي.
- ٢- هكذا فلنغنّ للحُبِّ: تأملات في قصيدة للشاعر سيف المرّي. ٧٣٥
- ٣- ذكرى محمد إقبال.. قصيدة لهند هارون. ٧٤٥
- ٤- الشّعْرُ والشاعر عند محمد إقبال. ٧٥٧
- ٥- رمزية الماء في مجموعة «بحثاً عن النهر» للشاعر رأفت السويركي. ٧٦٧

رابعاً - أوراق مقالاتٍ نقديةٍ صحفيةٍ:

- ١- تقاطعاتُ الإبداعِ والتلقي في حقل النصّ الشعريّ. ٧٧٩
- ٢- العمائمُ تيجانُ العرب. ٧٨٧
- ٣- إشكاليّةُ الحداثاتِ والذوقِ العربيّ. ٧٩٧
- ٤- إشكاليّةُ التراثِ والمعاصرة والتّقدّم - تعقيب على مقال. ٨٠٥
- ٥- وحدةُ الإنسانيّ والكونيّ في تجربة طاعور الشعرية. ٨١١
- ٦- نقدٌ ولا نقاد. ٨١٩

خامساً - أوراق مقالاتٍ نقديةٍ إنكليزيةٍ (مترجمة عن الإنكليزية):

- ١- في النثر والشعر. ٨٢٧
- ٢- الاستمتاعُ بالشعر. ٨٣٧
- ٣- نحوُ نقدٍ شكليٍّ للرواية. ٨٤٥
- ٤- الخبرة الأدبية. ٨٥٩

٨٦٣ ٥ - هاملت المسرحية والشخصية.

٨٧١ ٦ - لغة الشعر: المادة والمعنى.

٨٩٧ ٧ - النقد الأدبي في الغرب: التاريخ والاتجاهات الرئيسة.

سادساً - أوراق مقالات نقدية فارسية (مترجمة عن الفارسية، ومؤلفة):

٩٠٩ ١ - شاعر العرفان الأكبر مولانا جلال الدين الرومي.

٩١١ ٢ - من ذلك الذي وضع الأساس للشعر الفارسي الإسلامي؟

٩١٥ ٣ - النائي في آثار مولانا جلال الدين الرومي وطاغور.

٩١٩ ٤ - باقة من بستان أردشير.

٩٢١ ٥ - في الرمزية الإسلامية عند مولانا جلال الدين الرومي.

٩٢٥ ٦ - كنز التور.

٩٢٩ ٧ - الشعر العربي عند مولانا جلال الدين الرومي.

٩٣٣ ٨ - رسائل مولانا الرومي بالعربية.

٩٣٧ ٩ - إلى أين وجه العطار سفينة الشعر الفارسي؟

٩٤١ ١٠ - خمره الأزل بين ابن الفارض ومولانا جلال الدين الرومي.

٩٤٥ ١١ - تأملات فارسية في شأن الصورة والمعنى في الأدب.

سابعاً - أوراق مقدمات الكتب التي ألفها المؤلف، أو ترجمها عن الإنكليزية

أو الفارسية، أو قدم لها:

٩٥١ ١ - تأثير الحكيم الفارسية في الأدب العربي.

- ٩٥٩ - ٢ - العاطفة والإبداع الشعريّ.
- ٩٦٧ - ٣ - المفصلُ في علوم البلاغة العربيّة - المعاني والبيان والبديع.
- ٩٧٣ - ٤ - التفكيرُ التقديّ عند العرب.
- ٩٧٧ - ٥ - موسيقا الشعر العربيّ.
- ٩٨١ - ٦ - الخيالُ الرمزيّ: كولريديج والتقليدُ الرومانسيّ.
- ٩٨٥ - ٧ - الرومانسيّة الأوروبيّة بأقلام أعلامها.
- ٩٨٩ - ٨ - طبيعةُ الشعر.
- ٩٩٣ - ٩ - يدُ الشعر: خمسة شعراء متصوّفة من فارس.
- ١٠٢٩ - ١٠ - الشّمسُ المنتصرة.
- ١٠٤٣ - ١١ - جلالُ الدّين الروميّ والتصوّف.
- ١٠٤٩ - ١٢ - كتابُ فيه ما فيه.
- ١٠٦٥ - ١٣ - يدُ العشق: مختاراتٌ من ديوان شمس تبريز.
- ١٠٨٣ - ١٤ - رباعيّات مولانا جلال الدّين الروميّ.
- ١٠٩٥ - ١٥ - أبعادُ صوفيّة للإسلام.
- ١١٠٣ - ١٦ - المجالسُ السبعة.
- ١١١١ - ١٧ - من بلخ إلى قونية.
- ١١٢١ - ١٨ - في آفاق المديح التّبويّ.
- ١١٤٥ - ١٩ - رسائلُ مولانا جلال الدّين الروميّ.
- ١١٥٥ - ٢٠ - وأنّ محمّدًا رسولُ الله.

- ١١٦٥ - ٢١- مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي.
- ١١٧٥ - ٢٢- الرومي: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا.
- ١١٨٥ - ٢٣- حكايات من الأدب الشعبي الفارسي.
- ١١٩١ - ٢٤- اللامكان الذي فيه نور الله.

ثامنًا - أوراق حوارات صحفية في قضايا الأدب والتقد والتصوف والثقافة:

- ١- «الدكتور عيسى العاكوب» شعلة من الفرات،
١١٩٩ حوارًا أجراه الأديب يوسف دعيس (من الرقة).
- ٢- حوار مع الناقد الدكتور عيسى العاكوب في شأن الأدب الإسلامي والتقد
المعاصر، أجراه الأديب الدكتور رمضان بسطاويسي محمد (من مصر).
١٢١١
- ٣- الأديب المترجم الدكتور عيسى علي العاكوب،
١٢٢٥ حوار أجراه الأديب نضال بشارة (من حمص).
- ٤ - لآلئ مولانا الرومي في يمّ العربية عبر ترجمات الدكتور عيسى العاكوب،
١٢٣٣ حوار أجراه الدكتور عباس خامه يار (من إيران).
- ٥ - الأدب الصوفي هو أرقى صور الأدب الإنساني، حوار أجراه
١٢٤٥ الأديب الباحث أسعد الخطيب (من تدمر).
- ٦ - في آفاق الإبداع وقضاياها،
١٢٥٥ حوار أجراه الأديب الأستاذ محمد الرّاشد (من حلب).
- ٧ - العجّيلي وأسئلة الأنا المبدعة، حوار مع الراحل الكبير الدكتور

- عبد السلام العُجَيْبِي، أجراه د. عيسى العاكوب. ١٢٦٥
- تاسعاً - أوراق كلمات المناسبات:
- ١ - المجمعِي العلامة عيسى إسكندر المعلوف، كلمة عيسى العاكوب في حفل استقباله عضوًا عاملاً في مجمع اللغة العربيّة. ١٢٧٧
- ٢ - كلمة المؤلف في حفل استقبال مجمع اللغة العربيّة في دمشق عضو المجمع الجديد الدكتور أحمد محمد قدور. ١٣٠١
- ٣ - كلمة المؤلف في حفل التّكريم الذي أقامته السفارة الإيرانيّة في دمشق له وللدكتور هاني مرتضى (وزير التّعليم العالي السابق) والدكتور عبد الكريم اليافي. ١٣٠٩
- ٤ - كلمة المؤلف في توديع الدكتور محمود واعظي، المستشار الثقافي الإيراني في الدوحة (قطر). ١٣١٥
- ٥ - كلمة المؤلف في افتتاح «برنامج تنمية مهارات الطّفل اللّغويّة» الذي رعاه المركز الثقافي للطفولة في قطر، بالتعاون مع وزارة التّربية والتّعليم. ١٣١٩
- ٦ - كلمة المؤلف ممثلاً المشاركين في مؤتمر «الأدب متّصّة للتفاعل الحضاري»، الذي رعته جامعة مؤتة في الأردنّ، ربيع ٢٠٠٧م. ١٣٢٣
- ٧ - كلمة المؤلف في افتتاح مؤتمر عمر الحّيّام في الدوحة. ١٣٢٧
- ٨ - كلمة المؤلف في التّأيين الذي أقامته كليّة الآداب (جامعة حلب) للمرحوم الدكتور عصام قصبجي، ربيع ٢٠١٠م. ١٣٣١
- ٩ - كلمة المؤلف في الاحتفال بتخريج الدّفعة الثانية من طلبّة قسم اللغة التركيّة (جامعة حلب)، صيف عام ٢٠١٠م. ١٣٣٧

- ١٠- كلمة المؤلف في الحفل الختامي لمؤتمر النقد التطبيقي في جامعة حلب ٢٠١٠م. ١٣٣٩
- ١١- كلمة المؤلف في حفل افتتاح برنامج ماجستير الدراسات اليابانية في كلية الآداب (جامعة حلب)، عام ٢٠١١م. ١٣٤١
- ١٢- كلمة المؤلف في التابن الذي أقامته كلية الآداب (جامعة حلب) للمرحوم الدكتور صُفوك الخليفة، ربيع ٢٠١١م. ١٣٤٧

عاشراً- أوراق المائدة:

- ١- ماذا تقولُ زوجاتُ شعراء اليوم؟ ١٣٥١
- ٢- حتى لا نستنوقَ الجمَل. ١٣٥٣
- ٣- من جنایات معلّمي العربيّة على العربيّة في زماننا. ١٣٥٥
- ٤- من بؤح الجنان (كلمات شعريّة). ١٣٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم

«كلمات في المبتدأ»

الحمد لله الذي بصر ونور، والصلاة والسلام على نبيه محمد مبلغ الحق الأظهر، وعلى إخوان محمد في ركب التبليغ والهداية، وعلى آله وصحابه المخلصين في محبته المؤيدين لنهجه بلا حد ولا نهاية.

أما بعد، فبين يدي القارئ الكريم أوراق نزعتها من دفتر روحي على امتداد ما يقرب من ثلاثة عقود، بدأت وأنا أودع السنوات الأخيرة من عقدي الثالث شاباً أطلع إلى مستقبلٍ ممتد أستطيع أن أقدم فيه على مائدة الثقافة العربية زاداً ثقافياً يتهجج به القراء، ويزيدُ محصلهم المعرفي والثقافي، وانتهت وأنا أودع السنوات الأخيرة من عقدي السادس شيخاً يرنو إلى الحقل الذي زرعه؛ ليقدر العلة ويقيم المحصول.

نعم، هي حقاً أوراق من دفتر بقي فيه الكثير من الصفحات التي تنتظر التسيويد. وهو حقاً دفتر لـ «الروح»؛ لأن الروح العاشق لكل ما هو جديد ومبدع ورائع في الفكر والثقافة هو الذي أعمل العقل وحرك اليد والقلم لكي يدبجا أوراق الدفتر المقدمة هنا. فقد كان وراء كل كلمة وكل عبارة في هذا الدفتر ترقيب لولادة مولود أدبي وفكري خاص مميّز لروح الكاتب. وهذا التميّز المنشود بدأ الإحساس به مبكراً في حياة مُسَطَّر هذه الأوراق، طفلاً بين الأطفال، وتلميذاً بين التلاميذ، ومعلماً بين المعلمين، ودارساً بين الدارسين؛ وكان الروح دائماً ينادي من عالم قصي ناءٍ مُبْهَم: هيا، امشي في درب

ترسُّمُ خطواتك أنتَ معالِمه، وأكتبُ بمدادٍ من روحك ما تَظهُرُ فيه خاصِّياتك خُلُقًا
فَرْدًا صَوْرَتُهُ يَدُ العِناية العظيمة.

وتقدِّمُ أوراق «دفتر الروح» هذا عالمًا فكريًا يمتدُّ من بحوث المؤتمرات والندوات
والمحاضرات، إلى الدِّراسات الفكرية ومراجعات الكُتب التي نُشرت في دوريات عربية
مُحَكِّمة، وفي هذه المؤلفُ والمترجمُ عن الإنكليزية والفارسية، إلى الدِّراسات النَّقدية التطبيقية،
فالمقالات النَّقدية الصحفية الخفيفة، فالدِّراسات النَّقدية المترجمة عن الإنكليزية، فالأوراق
الثقافية الصحفية الصغيرة المترجمة عن الفارسية والمتصلة بالأدب الفارسي، فمقدِّمات الكتب
التي ألفها المؤلفُ أو ترجمها عن الإنكليزية أو الفارسية أو قدَّم لها، فالحوارات الصحفية التي
أجراها مع المؤلفِ مفكِّرون وأدباء وصحفيون أو أجراها هو، فكلمات المؤلف التي ألقاها في
مناسبات مختلفة، فالأوراق الخفيفة التي يمكن قراءتها على مائدة شرب القهوة.

وأبرز ما يميِّزُ العالمَ الفكري والثقافي الذي تقدِّمه مادةُ هذا الكتاب التنوعُ
والتوزع؛ إذ فيها أقباسٌ من عبقریات الفكر العربي والفارسي والإنكليزي والألماني
والفرنسي والهندي والياباني. وتكفي هنا الإشارةُ إلى أن المؤلفَ ترجمَ، عن الإنكليزية،
ثلاثة كتب كبيرة للمستشرقة الألمانية اللامعة آنيباري شميل، وكتابًا للمستشرقة
الفرنسية إيفا دي فيتراي - ميروفتش، وثلاثة كتب للبحاث الياباني توشييهيكو إيزوتسو.
وملمحٌ آخرٌ مميِّزٌ لهذا العالم أيضًا، هو أن قدرًا من صفاء اللغة العربية وإشراقها كان
واحدًا من المقاصد الأساسية في صياغة المادة العلمية والأدبية الموثوقة في هذه الأوراق،
التي نُشرَ معظمُها في مجلات علمية مُحَكِّمة ودوريات وصحف وجرائد.

ولا شك في أن قدراتنا على الكشف والتمييز والتقييم تتأثر كثيرًا بمقدار انتمائنا إلى

عالم الروح أو عالم المادة؛ ولعلّ الآيات الأربعة الآتية المترجمة من مثنوي العارف جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) توضح هذه الفكرة، حين تعرض علينا لقاءً بين أحد خلفاء بني أمية في دمشق و«ليلي» صاحبة المجنون، وفيه يظهر عجز الخليفة عن تقدير جمال «ليلي» الذي جنّ بسببه قيس:

- قال الخليفة لليلي: «أأنت التي صار المجنون من أجلك ذاهل الفكر عويًا؟

- إنك لست أفضل من الحسان الأخريات!». فقالت: «صه؛ فإنك لست المجنون».

- فكل من كان منتبها لـ «العالم المادي»، هو في غفوة عن «عالم الروح»، ويقظته أسوأ من نومه.

- وعندما لا تكون أرواحنا مستيقظة للحق، تكون يقظتنا مثل إغلاقنا الباب.

وأيا تكن الحال، فنحن في حاجة إلى قدر من اليقظة الروحية والحسية؛ لكي يكون عالمنا أجمل، وحياتنا أبسط وأسهل، وقدرتنا على التمييز أكبر وأشمل.
نعم، هي ذي أوراق دفتر روحي أقدمها لقرائي الأحبة، سائلا المولى العزيز، سبحانه، أن تجد مندوحة في زاوية من زوايا قلوبهم وأرواحهم.

وأجد حقا معلوما علي في هذا المقام أن أتقدم بآيات الشكر لصاحبي فضل كبير في نشر جزء من أعماله، الأستاذ المدير العام للهيئة العامة السورية للكتاب محمود عبد الواحد والدكتور نهاد نور الدين جرد مدير التأليف والترجمة في الهيئة، اللذين اغتبطا بفكرة نشر هذه الأوراق حين عرضتها عليهما. كما أشكر الصديق العزيز محمد رشيد الذي تولى طباعة تجارب الكتاب وعانى كثيرا في إخراجه على نحو لائق.

والله، سبحانه، هو الهادي إلى سواء السبيل.

حلب المحروسة بالعناية،

السبت، التاسع والعشرون من شعبان، ١٤٣٢هـ

الثلاثون من تموز (يوليو) ٢٠١١م

و«إني عبدُ الله»

عيسى بن علي بن عيسى العاكوب

أولاً

أوراقُ بحوثِ المؤتمرات
والتدوات والمحاضرات



نحو دَرِّيسِ أُسْلُوبِيٍّ لِبَعْضِ نصوصِ الشَّعرِ العَرَبِيِّ

١ - تقديم

ليس من شأني هنا أن أقف عند التطوُّر التاريخيِّ لكلمة «أسلوب» في لغتنا العربيَّة، وما اعترأها من تطوُّر دلاليٍّ؛ ولن يفيد كثيرًا، كذلك، أن أشير إلى أن مصطلح عِلْمِ الأُسْلُوبِ، أو الأُسْلُوبِيَّةِ Stylistics، مستمدُّ أصلاً من اللفظة اللاتينيَّة Stilius التي تعني القلم، وأنَّ الأُسْلُوبَ يعني أساسًا طريقةَ المرء في إيصال أفكاره ومشاعره بوساطة الكتابة، أو طريقةَ التعبير بالقلم. وما أسعى إليه في هذا البحث هو الإشارةُ إلى شيء من بواعث الدرس الأُسْلُوبِيِّ لِبَعْضِ نصوصِ الشَّعرِ العَرَبِيِّ، ولفُتُّ الأنظار إلى بعض مباحثه وقضاياها. ولعلَّ من المفيد أن أشير في البدء إلى أن فكرة هذا البحث ليست نتاجَ مناسبة محدَّدة، بل أثارها في مخيلتي مواقفٌ خاصَّة كانت تصادفني حين كنت أتولَّى تدريس بعض النصوص الشعرية لطلَّابِي، مبتغيًا الوصولَ إلى أقصى ما أحسبُ أنه فهمٌ للنصِّ وعلاجٌ لجوانبه المختلفة. فقد يبالِي بعد طول ملابسةٍ هذه النصوص أن كلَّ نصٍّ يمتاز بجُماليَّاتٍ خاصَّة به. فبينما تكمنُ جماليَّاتُ نصٍّ ما في سموِّ الفكرة التي يعالجها وانفساحِ آفاقها لتشمل رحابَ الإنسانيَّة في كلِّ زمان ومكان، إذا نصَّ آخرٌ يُجَدِّثُ تأثيره المنشودَ من خلال قوَّة في الانفعال، لعلَّها

هزّت ناظمه أولاً، فكان لها، من ثمّ، هذا التأثيرُ الذي حرّك نفسَ متلقّية وهزّ أعطافه. وربّما لا يكون مصدرُ الإمتاع سمواً فكرياً أو قوّة شعوريّة، بل هو حظُّ عريض من براعةٍ في التخيل تُحدث الإيهامَ المشوّدَ في الشعر، فتعصف بالمتلقّي، وتخيّل له عالماً من السّحر والجمال، لم يقبض له أن ظفر بمثله، وكأنّه يعيش حالاً من الخُلم الذي يجوز به حُجب الزّمان والمكان، ويُسدل على المألوف حُجباً صفيقة. ومهما يكن من أمر هذه المؤثرات التي يتسلّح بها الفنُّ الشعريّ، فإنّها تتصل فيما بينها برباط وثيق، هو أنّها تغزو في الإنسان المتلقّي ملكاتٍ محدّدة هي الفكرُ والشعورُ والخيال؛ هذه التي تنشط كثيراً حين يرد عليها مؤثّرٌ فنّي ذو خاصّيات محدّدة. لكنّ ضرباً خاصّاً من التأثير ليس بين هذه التي ذكرت، وهو ذو سلطان كبير على ملكةٍ أخرى من ملكات الإنسان؛ وأعني بها ملكة الحسّ الجماليّ، التي كان للكلمة الجميلة والعبارة المنسجمة الموقّعة تأثيرٌ كبير فيها، يشبه تأثير السّحر. وقد تجلّى تأثيرها في البيان العالي المتمثّل في القرآن الكريم في قول ذلك العربيّ الجاهليّ الذي استحوذ عليه جمالُ الأسلوب في الذّكر الحكيم، فقال فيه: «والله إنّ لقوله لحلاوة، وإنّ عليه لطلّابة، وإنّه لثمرٌ أعلاه، مُغدقٌ أسفله وإنّه ليعلو ولا يُعلو عليه، وإنّه ليحطّم ما تحته»، وفي قول رسول الإنسانية - عليه الصّلاة والسّلام - في شأن قدرة بعض الشعر على التأثير: «إنّ من البيان لسِحراً، وإنّ من الشعر لحكّمة أو حُكماً». نعم، إنّ ضرباً من التأثير الذي تحدّثه بعضُ النصوص إنّما يرجع في المقام الأوّل إلى طريقةٍ في اختيار الأجراس والأصوات، وفي ترتيب الكلمات، وتشكيل العبارات، وفي إيثارٍ لنوعٍ مخصّص من الاستخدام، اختياريّاً يلفت النظر، وإيثاراً يشي بقصدٍ وتوجيهٍ وصلّةٍ بينة بحال النفس الشاعرة وهي تشعر، ممّا

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات _____ ٢١
يكون له سلطانٌ كبيرٌ على المتلقي. وذلك ما أرى أنه موضعُ الدرسِ الأسلوبِيِّ المنشود،
ومادّته التي نتلمّس مظاهرها في تضاعيفِ البنى الإيقاعيّة واللفظيّة للنصوص، ثمّ ننطلق
إلى فهمِ داخليّة الشاعرِ المُثارة.

٢- مادّة هذا الدرس:

ينسجم مفهومُ الدرسِ الأسلوبِيِّ الذي أقصد إليه ومذهبَ ليوسبتزر، الذي
يذهب إلى أنّ «ثمة علاقةً متبادلةً بين الخاصّياتِ الأسلوبيةِ لنصٍّ ما واجتِوى النفسي
لمؤلّفه»، ذلك المذهب الذي يبدو أنّه تطويرٌ للنظرية القديمة المنسوبة إلى عالم الطبيعة
الفرنسي بوفون Buffon، التي تقول إنّ الأسلوبَ هو الإنسان. وسيكون تركيزي على
تأثيرِ الحالِ الوجدانيّة لمؤلّف النصِّ في نصّه، ولن يشغلني كثيرًا أن أوافقَ منهجَ أحد
الباحثين أو أتنبّكه، بقدر ما يشغلني الوجودُ الفعليّ لبعض الظواهر اللفظية والصوتية
في بعضِ بنياتِ النصوص الشعرية العربية. ولعلّ البنية الصوتية واللفظية المتميّزة هذه
جعلتني أؤثر الشعرَ مادّةً للدرسِ الأسلوبِيِّ المنشود وعليه سأبني الأحكام، على الرغم
من اعتقادي بقبليّة النثر لمثل هذا التميّزِ الأسلوبِيِّ. ولعلّ من مقاصد هذا التوجّه أن
أتعرفَ المنشئَ من خلالِ إنشائه، ولن يكون شيءٌ من العكس صحيحًا. ومن شأنِ هذا
التناولِ أن يضربَ صفيحًا عن كلّ المعارفِ القبليّة التي نحصل عليها من تاريخِ الأدب
ومن سيرِ الشعراء الذين ندرسهم وأخبارهم. ويقتضي هذا التناولُ كذلك أن يكون
الشعرُ الذي يُطبّق عليه شعرًا غنائيًّا، وأخصّ بالتحديد شعرنا العربيّ؛ لأنّ ذلك ما
يهنّا. فالشاعرُ الغنائيُّ كما يقول البروفسور غراهام هاو: «يكون لديه أحيانًا إيقاعٌ

متميّز في رأسه قبل أن يتعرّف الكلمات التي ستولّد ملائمةً له، وقد يتخيّل بيتاً أو عبارةً قبل أن يتعرّف إلى أية قصيدة سينتمي هذا البيت، وإنّه في أحوال نادرة جداً يكون في مقدور هذا الشّاعر أن يجرب القصيدة كلّها، وقد أمليت عليه في صورتها الأخيرة دفعةً^(١). ولا غرو بعد هذا أن تكون مادةُ الدرس الأسلوبيّ الذي ندعو إليه تلك العناصر والسمات الإيقاعيّة التي تميز نصّاً من نصّ وشاعراً من آخر، مشكلةً ظاهرةً خاصّةً تشي بصدور هذا النصّ عن داخليةٍ مُثارةٍ إثارةً خاصّة، فأفصحت عن توفّرها المحدّد في شكل إيقاعيّ وتعبيريّ محدّد أيضاً. وينتشر الشكل الإيقاعيّ والبنية اللفظية اللذان ندعو إلى دراستهما في حيّز يشمل الأصوات والأحرف وإيقاعات البحر العروضيّ، امتداداً إلى الاستخدامات المتميزة لضروب الكليم من المصادر والأسماء والأفعال والمستقات من أسماء الفاعل والمفعول وأسماء الزمان والمكان، وكذا صيغ التفضيل والإضافة، وصيغ التعجّب، إلى كثير من مباحث ما يسمّى في البلاغة القديمة بعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وكلّ ما من شأنه أن يشكّل ظاهرةً أسلوبيةً متميزة، ابتعتها غايةً جماليةً أو نفسيةً لدى منشى الشعر.

٣- ضروراتُ هذا الدرس:

أ- الطّبيعةُ الغنائيّةُ لشعرنا العربيّ:

لا نأتى بجديد حين نذهب إلى القول إنّ الشعر العربيّ شعرٌ غنائيّ، ومجالُ هذه

الغنائية في أصل الوظيفة التي أداها الفنُّ للإنسان العربي في عهده المختلفة. ويحدثنا تاريخُ الشعر العربي عن أن الإنسان النَّاطم إنَّما كان يعبر عن حالٍ وجدانية، أساسها ثورةُ النفس والإحساس بالحاجة إلى القول. وفي الأخبار أن أعرابياً سُئل عن هذا الضرب المؤثر من الكلام، فقال: «شيءٌ تَجيشُ به صدورنا فتقذفه على ألسنتنا». وأحسبُ أن في هذا التعبير فيضاً من الدلالة التي يمكن أن تفيد في إدراك تصور العربي للشعر. فالشعرُ عنده شيءٌ يتلجج في صدره وحالٍ وجدانية يجد آثارها بين جنبيه، وجيشانٌ يحكي جيشانَ القدر بما فيها. والجيشانُ في العربية حركةٌ يتحوّل فيها الأعلى إلى أسفل، والخارجيُّ إلى الداخليِّ وهكذا. وإنه، هنا، حركةٌ للنفس وتهبُّ بفعل مؤثر خارجيٍّ أو داخليٍّ، في آليّة تشبه آليّة غليان الماء في القدر. وكانت العربُ تصف بالجيشان عدّة أفعال يؤدّيها عددٌ من الفواعل، وتشترك هذه الأفعال في صوتٍ وحركة خاصين، فتقول: جاش البحرُ والقدرُ وغيرهما، يجيش جيشاً وجيوشاً وجيشاناً: غلى، وجاشت العينُ فاضتُ، والوادي زخر، والنفسُ غثت أو دارت للغيان، وارتفعت من حزنٍ أو فزعٍ؛ والجائشةُ النفسُ؛ وتسمي ما يصدُر عن هذا الفعل من صوتٍ تسميةً واحدةً أيّاً كان الفاعلُ، فتقول: غَطَطَ البحرُ علّت أمواجه، والقدرُ صوتت أو اشتدّ غليانها؛ وتقول أيضاً: الغَطْمَطَةُ اضطرابُ موج البحر، وغليانُ القدر، وصوتُ السيل في الوادي؛ وتقول أيضاً: والتَغَطُّمُ صوتٌ فيه بححّ، وغرغرةُ القدر، واضطرابُ الموج. والملاحظُ في استخدامهم فعلَ الجيشان هذا شيءٌ من حركةٍ يصحبها صوتٌ خاص. ولعلَّ المخبوء من بين هذه الاستخدامات هو جيشانُ النفس. وقد يكون من المفيد أن نقيس ما ليس بمرئيٍّ بما هو مرئيٌّ مُشاهد. وعلى هذا يكون جيشانُ الشيء في

الصَّدر حركةٌ مخصوصةٌ ذاتُ صوتٍ. فالشَّعرُ عندَ العَرَبِيِّ الأوَّلِ جِيْشانٌ في الصَّدرِ وامتلاءٌ يتمخضُ عنه طَفْحٌ وبيضٌ كلاميٌّ ذو إيقاعٍ، هو إيقاعُ النفسِ الجائشةِ، الذي يشبهه - كما أسلفنا - إيقاعُ جِيْشانِ البحرِ والقَدْرِ. والشَّعرُ العَرَبِيُّ، تبعاً لذلك، غِنائيٌّ لما يمتاز به من ثراءِ إيقاعيٍّ، تزداد قوَّته بازديادِ توترِ الحالِ النفسيةِ. وقد قيل لأعرابيٍّ: «ما بألِّ المرثيِّ أجودُ أشعاركم؟ قال: لأنَّا نقولُ وأكبأدنا تحترقُ»^(٢). ويلوح هنا أنَّ حُرقةَ الكَبِدِ تُخرجُ شعراً فيه آثارُها ومياسمُها، حيثُ تظهرُ في أسلوبٍ تعبيرِيٍّ يحملُ سِماتِ حُرقةِ الكَبِدِ هذه. وما من شكٍّ في أنَّ هذه الحُرقة، أو هذا الاكتواء هو الذي فعلَ فعلَه في نفسِ المتلقِّي الذي راقته مرثيِّ الأعرابِ. ويتمُّ ذلك طبعاً من خلالِ أسلوبٍ متميزٍ مخصوصٍ. وقد آثرتُ أن أدلِّلَ بهذينِ الشاهدينِ لأتَّهما، في مذهبي، يمثَّلانِ المعرفةَ الحَدسيَّةَ، التي أقيمُ لها كَبيرَ وِزْنٍ؛ ذلك أنَّها معرفةٌ القارئِ العاديِّ الذي تحدَّثنا عنه فرجينيا وولف كثيراً.

ويفيد هذانِ الشاهدانِ أنَّ الطَّبيعةَ الغِنائيَّةَ للشَّعرِ العَرَبِيِّ أمرٌ مسلَّمٌ به؛ لأنَّ الشَّاعرَ يُدْفَعُ إلى النِّظْمِ دفعاً، ويعبَّرُ عن أحوالِ الذاتِ الشاعرةِ في صورةٍ لها حظٌّ كبيرٌ من الإيقاعِ، الذي يجعلُ الشَّعرَ مادَّةً للغِناءِ. وفي هذا يقولُ هيغلُ: «أمَّا في الشَّعرِ الغِنائيِّ فالحاجةُ المذكورةُ هي الحاجةُ إلى التعبيرِ عن الذاتِ عبرَ بَوَّحِ النفسِ واندفاعها»^(٣)، ولم يكن تصوُّرُ العَرَبِ الأوائلِ للشَّعرِ غيرَ أن يكونَ بَوَّحاً للنفسِ واندفاعاً وغِناءً، كما يقولُ حَسَّانُ بنُ ثابتٍ:

٢ - البيان والتبيين، ج ٢، ص ٣٢٠.

٣ - فنَّ الشَّعرِ، ج ٢، ص ٢٣٢.

تغنّ بالشعرِ إِمَّا أَنْتَ قائلُهُ إِنَّ الغناءَ لهذا الشعرِ مَضْمَانُ

وقد سُئِلْتُ ذاتَ يومٍ أن أبيتَ معنى البيت، فبدأ لي إذ ذاك رأيٌ لا أزال راضياً عنه، على الرّغم من قابليّة الإنسان لتغيير الآراء عبر مسيرة العمر. ورأيتُ أنّهُ أنَّ حَسَانَ - رضي الله عنه - كان في معرض البحث عمّا يمكن أن يساعد الناظمَ المبتدئ على مواصلة القول من دون أن يُرْتَجَّ عليه، أو أن توصّدَ دونه منافذَ القول؛ فسأله أن يتغنّى - في أثناء العملية الإبداعية - بما قد نظّمَ من أبيات؛ لأنّ ذلك يساعده في استمطار القرية واستغزار سحاب الشعر. فالغناء، فيما يبدو، يشحذ الشاعرية. وكثيراً ما نجرب هذه الحال حين نكون قد خرجنا تَوّاً من منتدى أسمعنا فيه قصيدةً عصماء؛ إذ تجدنا لساعاتٍ نعيش هاجسَ الإيقاع الذي كان لهذه القصيدة، وقد يغدو في مقدور بعضنا أن ينظم بيتاً أو أبياتاً على الإيقاع نفسه. ومن هنا كان حرصُ القوم على الإنشاد، وكأنّ الاندفاعَ في مضماره ممّا يزيد القوّة، ويُفيض القرية، ويشحن النفس.

والأمرُ الذي نحسبه حقّاً هو أنّ الداخليّة المثارة، أو النفسَ الجائشة المرتفعة من حُزنٍ أو فرحٍ، كما في المعجم العربي، لا تُخرج فيضها إلا بطرائق وممراتٍ خاصّة؛ وحالها في ذلك حالُ السحاب الذي ينصبّ في المكان العالي، فتتجمّع أمواههُ في جداول صغيرة تتلاقى من ثمّ في سيلٍ جارٍ يحفر له طريقاً خاصّاً لا يجيد عنه. ويبدو أنّ سبتزر على غير قليل من الصواب حين قال: «إنّ الإثارة الذهنية التي تنحرف عن المعتاد القياسي في حياتنا الذهنية لا بدّ وأن يكون لها انحرافٌ لغويّ مرافق، عن الاستعمال العادي»^(٤). وقد كان هيغل أكثر بصراً بالقضية حين مضى إلى القول إنّهُ «لا يسعُ

الشاعر الغنائي أن يتملص من القوة التي تدفع به إلى إعطاء كل ما يحيش في نفسه ويمر بوعيه تعبيرًا شعريًا»^(٥). وصفوة القول هنا أن غنائية الشعر العربي وصدوره عن الداخلية الشاعرة يقتضيان تعرفه من خلال بينته الإيقاعية.

ب - عمق التجربة الشعورية في بعض النصوص:

أسلفتُ فيما تقدم أن عوامل التأثير في النصّ متعدّدة ومختلفة. وقد ذكرتُ منها السموّ الفكري والقوة الشعورية والتخييلُ الفعال، وكذلك قوة الأداء. وقد تلثم هذه العناصرُ جميعًا في نصّ من النصوص، فيُكتب له الخلود، ككثير من روائع شعرنا العربي، وشعر الشعوب الأخرى، وقد يتوافر بعضها في نصّ، فيكون له حظّ من عناصر الإثارة والإعجاب بقدر حظّه منها. وما أريدُ قوله هنا يتصل بعمق التجربة الشعورية لدى الشاعر الذي يقتضي عمقًا في الأداء وتميزًا في شكل التعبير. ونستفيدُ في هذا المقام من قول الفيلسوف هيغل: «إن القصيدة الغنائية تتجمع على ذاتها، وعن طريق عمق التعبير، لا عن طريق شمول الوصف أو الإبانة والتوضيح، تمارس تأثيرها المطلوب»^(٦). وليس هذا التجمعُ على الذات غيرَ تعبيرٍ عن عمق الانفعال قد يتوافر لبعض القصائد، فيرفع منزلتها عند متلقي الشعر. ويعني هذا ذوبانَ الشاعر في موضوعه، واحتراقه في أتونه، واستغراقه فيه بحسه وعقله في حال اتحاد تشبه ذلك الذي يحدثنا عنه الصوفية. وهذا - فيما يبدو - يمكن الشاعر من امتلاك وسيلة الأداء الخليفة بإظهار هذه التجربة وتجليتها. وفي هذا يقول كروتشه في معرض حديثه عن

٥ - فنّ الشعر، ج٤، ص ٢٥٦.

٦ - نفسه، ج٢، ص ٢٥٨.

الشكل والمضمون في الفن: «فسيان إذن (أو قل إتهما وسيلتان من وسائل التعبير الموافق) أن نعدّ الفن مضمونًا أو صورةً، شريطةً أن يكون من المفهوم دائمًا أن المضمون قد برز في صورة، وأن الصورة ممثلة بالمضمون، أي إن الشعور هو الشعور المصور، وأن الصورة هي الصورة المشعور بها»^(٧).

وخلاصة قولنا في هذا الشأن أن القوائد التي صدرَ فيها ناظموها عن تجربة شعورية عميقة لا محيدَ عن دَرسها أسلوبياً؛ لإدراك أغوارها واجتلاء مراميها وجمالياتها؛ لأن كل إثارة قوِّية للداخلية الشاعرة تقتضي تصويرًا خاصًا واستخدامًا خاصًا لأدوات التعبير.

ج- موضوعية الدرس الأسلوبي:

يتصل هذا الباعث بطبيعة الدرس الأسلوبي نفسه، ذلك الدرس الذي يستند فيه الدارس - خلافاً لضروب التناول النقدي الأخرى - إلى أسس متلمّسة في تضاعيف النص نفسه. ولا شك في أنّ إجراء هذا اللون من التناول يقتضي عُدّة خاصّة، سنشير إليها بعد قليل. لكنّه لا بدّ من القول هنا إنّهُ إذا كانت ألفة أصوات الناس والتمييز بينها يقتضيان طولَ مُلابسة لهم وتعرّفاً لِمَا يمتاز به نفرٌ منهم، فإنّ تعرّف الشعراء من أساليبهم أمرٌ فيه كثير من الصعوبة. هذا في شأن الأساليب الفردية أو الشخصية، أمّا أساليب التجارب الخاصّة، فأصعبُ من ذلك بكثير، وتركن معرفتها - قبل كلّ شيء - إلى فرطٍ في الحساسية وقوة في الحدس والفراسة، وقد كانت العربُ تعرف طبائع

الرَّجَالِ مِنْ كَلَامِهِمْ، وَتَعَرَّفَ الشُّعْرَاءُ مِنْ نَسِيحِ قِصَائِدِهِمْ، وَتَدْرَكَ تِجَارِبَهُمْ وَأَحْوَالَهُمْ
النَّفْسِيَّةَ مِمَّا يَشِيْعُ فِي صِيَاغَتِهِمْ مِنْ تَمَيِّزٍ وَخُصُوصِيَّةٍ. يَذْكَرُ ابْنُ قَتَيْبَةَ أَنَّهُ «قَالَ صَالِحُ بْنُ
حَسَّانٍ لِحُلَسَانِهِ: أَعْلَمْتُمْ أَنَّ النَّابِغَةَ كَانَتْ مَخْنَثًا؟ قَالُوا: وَكَيْفَ عَلِمْتَ ذَلِكَ؟ قَالَ بِقَوْلِهِ:

سَقَطَ النَّصِيفُ وَلَمْ تُرَدِّ إِسْقَاطَهُ فِتْنَاوَلْتُهُ وَاتَّقِنَا بِالْيَدِ

لَا، وَاللَّهِ مَا عَرَفَ تِلْكَ الْإِشَارَةَ إِلَّا مَخْنَثٌ»^(٨).

نَعَمْ، كَانَتْ الْأَصْوَاتُ وَالْأَلْفَاظُ وَالْعِبَارَاتُ وَسِيلَةً يُتَعَرَّفُ بِهَا دَاخِلِيَّةَ الْمُبْدِعِ
وَطَبِيعَتَهُ وَشَخْصِيَّتَهُ. وَلِنَسْمَعُ مَا يَقُولُ النَّاقدُ العَرَبِيُّ ابْنَ الْأَثِيرِ فِي هَذَا الشَّأْنِ: «وَاعْلَمْ
أَنَّ الْأَلْفَاظَ تَجْرِي مِنَ السَّمْعِ مَجْرَى الْأَشْخَاصِ مِنَ الْبَشَرِ؛ فَالْأَلْفَاظُ الْجُزْأَةُ تُنْخَبِلُ فِي
السَّمْعِ كَأَشْخَاصٍ عَلَيْهَا مَهَابَةٌ وَوَقَارٌ، وَالْأَلْفَاظُ الرَّقِيقَةُ تُنْخَبِلُ كَأَشْخَاصٍ مِنْ ذَوِي
دِمَائَةٍ وَلِينِ أَخْلَاقٍ وَلَطَافَةِ مَزْجٍ. وَلِهَذَا تَرَى الْفَاطَظَ أَبِي تَمَّامٍ كَأَنَّهَا رِجَالٌ قَدْ رَكَبُوا
خَيْوَهُمْ، وَاسْتَلَمُوا سِلَاحَهُمْ، وَتَاهَبُوا لِلطَّرَادِ. وَتَرَى الْفَاطَظَ الْبَحْتَرِيَّ كَأَنَّهَا نِسَاءٌ
حَسَنَاتٌ عَلَيْهِنَّ غِلَاطِلٌ مُصَبَّغَاتٌ، وَقَدْ تَحَلَّيْنَ بِأَصْنَافِ الْحَلِيِّ»^(٩).

وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَغِيبَ عَنِ الْبَالِ، هُنَا، أَنَّ مَرَجَعَ ذَلِكَ كُلِّهِ قَدْرَةُ حِسِّيَّةٍ وَحَدْسِيَّةٍ
عَالِيَةٍ، تُؤَنِّسُ فِي جَرَسِ الْأَلْفَاظِ وَظِلَالِ الْكَلِمَاتِ وَصُورِ التَّعْبِيرِ خُصُوصِيَّةً لَا تَصْدُرُ إِلَّا
عَنْ أَشْخَاصٍ مُحَدَّدِينَ وَأَمْزِجَةً خَاصَّةً. وَلَعَلَّ فِي مَوْضُوعِيَّةِ الدَّرْسِ الْأَسْلُوبِيِّ،
وَمَوْضُوعِيَّةِ دَلَالَتِهِ نَسْبِيًّا، مَا يُؤَيِّدُ ضَرُورَةَ الْأَخْذِ بِهِ فِي دِرَاسَةِ بَعْضِ النَّصوصِ، وَيَجْعَلُهُ
مِنْهَجًا لَا غَنَى عَنْهُ لِلْوَلُوجِ إِلَى عَالَمِ الشَّاعِرِ الدَّاخِلِيِّ.

٨ - الشَّعْرُ وَالشُّعْرَاءُ، ص ٧٩.

٩ - الْمَثَلُ السَّائِرُ، ص ١٠٦.

٤ - ملامح الدرس الأسلوبي في نقدنا العربي القديم:

تنبه ناقدونا القدامى إلى كثير من مباحث الدرس الأسلوبي المعاصر. ولست أذهب إلى ذلك مدفوعاً بحبٍّ يُعمى ويصمّ لما قدم الأجداد من درسٍ غدا اليوم تراثاً. وإنما هي الحقيقة التي تنتصر بالبرهان والبيّنة. ولم ألتفت، هنا، إلى فيضٍ من الدراسات التي قامت على خصائص الألفاظ وأسرار الأصوات والحروف ودلالات البنى اللفظية، فذلك من شأن علم اللغة الحديث. بل سأيمم شطراً ما جاء من هذا القبيل في حقل النصوص الشعرية خاصة، أي في الاستخدام الجمالي للغة. والذي يمكن أن نفيده من هذا الملحوظ أنّ الدرس الأسلوبي شيءٌ عرفه نقادنا القدامى، وأفادوا منه في تبين الدلالات الخاصة لاستخداماتٍ إيقاعية وتركيبية محدّدة. ومن ذلك أنهم أدركوا صلة لا تنفصم عُراها بين لغة الشاعر واستخداماته الخاصة وبين حال داخلته التي صدر عنها هذا البوح المعبر عنه تعبيراً متميزاً. وربّما دلّوا على ما هو أبعد من ذلك، إذ تعرّفوا نقلاً دقيقة تتّم داخل النفس من خلال انتقالٍ في الأسلوب. ولعلّ خير ما يمثّل إدراكَ نقادنا القدامى هذا الإيجاء لألفاظ الشعر في نفس متلقية تلك الحكاية التي يرويها ابن قتيبة في قوله: «وقال الرشيد للمفضل الضبيّ: اذكر لي بيتاً جيّد المعنى، يحتاجُ إلى مقارعة الفكر في استخراج خبيثه، ثمّ دعني وإياه. فقال له المفضل: أتعرف بيتاً أوّلُه أعرابيٌّ في شملته هابٌ من نومته، كأنها صدرت عن ركبٍ جرى في أجفانهم الوسن، فركد يستفزهم بعنجهية البدو وتعجزُف الشدو، وأخره مدنيّ رقيقٌ كأنها غذي بءاء العقيق؟

قال: لا أعرفه. قال: هو بيتٌ جميلٌ بن معمر:

ألا أيُّها الرِّكْبُ النِّيامُ ألا هُبُّوا

ثم أدركته رقة الشوق، فقال:

أسائلكم هل يقتل الرجل الحُبُّ

قال: صدقت^(١٠).

وعلى هذا النحو أمكن المفضَّل - وقد أقره الرشيدُ على ذلك - أن يتلَّسَّ التحوُّلُ الذي طرأ على داخلية ناظم البيت، أو قُلْ درجة الانفعال وطبيعته، من القوة والغلظة إلى الضَّعف والليان، من خلال إيجاءات الألفاظ وإشعاعاتها في نفسه. ذلك أن ألفاظ الصِّدر في هذا البيت ذاتُ جزالةٍ وجسابةٍ وقوة، فمثلت للمخيلة والحسَّ المتلقِّين صورةً أعرابيٍّ جلف، غليظ القلب، وعبرت في الوقت نفسه عن حالٍ نفسيةٍ خاصة اعتقدها المتلقي للمنشئ. بينما مثلت ألفاظ العجز في هذا البيت صورةً غايةً في الرقة والدمائة واللين، فأوحت إلى الناقد صورةً عاشقٍ متيم، ذي إحساس خاص.

وما هو قريبٌ من هذا أن يُستدلَّ بألفاظ الشاعر على طبعه وخليقته ومزاجه وخلقه، وهو ما ينبئ عن حسِّ مسرف الدقة بالأصوات وإيجاءاتها، وبيصرٍ نافذٍ بالألفاظ ودلالاتها. وفي موروثنا النقديِّ نهاذجٌ متعدِّدة من هذه الفِراسة التي تُبصر بنور الحسِّ، وتستهدي بإشراق الحدس. ينسب المرزبانيُّ إلى أحمد بن إبراهيم الغنويِّ قوله: «كنا عند هلال بن العلاء، فذكروا الغتَّابي، فقال رجلٌ: هو كزُّ لارقة له. فقال هلال: أتقول هذا لمن يقول:

رُسِّلَ الضَّميرُ إِلَيْكَ تَثْرَى بِالشُّوقِ مُتَبِعَةٌ وَحَسْرَى

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٣١
وهي أبيات^(١١). فهلال بن العلاء يأبى أن يوسم بالكزازة والجلافة من تصدر عنه هذه الألفاظ التي تقطر رقةً وليناً وعدوبةً وطلاوة.

ولاشك في أن ما ذكرنا من أمثلة يغلب عليه طابع الإيجاز، وهذه - فيما يبدو - حال ناقدا العربي القديم، بل حال الإنسان العربي جملةً. وكان يُغني العربي الذي يتذوق الشعر ويستمتع بما فيه من جمال أن يعبر عن هذا الانطباع تعبيرًا موجزًا. ومفهوم العربي للنقد - في ذلك الوقت - يشبه مفهوم بعض المفكرين من الغربيين، حيث النقد جولة في متحف الروائع. ولاغرو في ذلك لدى أمة تعدّ البلاغة في الإيجاز، ولا تميل إلى التفصيل والتفريع والتشقيق، خاصةً فيما يتصل بالملاحظات الفنية والجماليات. لكن غياب المقدمات والتتائج، وغياب الأشكال المحدثّة في تناول، لا يجرم نقادنا القدامى فضيلة الاستناد إلى خصائص الأساليب لفهم النصوص الشعرية. ولنسمع ما يقول القاضي الجرجاني في ما هو قريب من هذا: «وقد كان القوم مختلفون في ذلك، وتباين في أحوالهم فيرق شعر أحدهم، ويصلب شعر الآخر، ويسهل لفظ أحدهم، ويتوعر منطوق غيره، وإنما ذلك بحسب اختلاف الطباع، وتركيب الخلق؛ فإن سلاسة اللفظ تتبع سلاسة الطبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلق، وأنت تجد ذلك ظاهرًا في أهل عصرك وأبناء زمانك، وترى الجاني الجلف منهم كز الألفاظ، وعز الخطاب، حتى إنك ربما وجدت ألفاظه في صوته ونغمته، وفي جرسه وهجته^(١٢). ولا شك في أن هذا ليس بعيدًا عما يسمّى

١١ - الموشح، ص ٤٥١.

١٢ - الوساطة، ص ١٧ - ١٨.

اليومَ بالأسلوبِ الشَّخصيِّ، الذي هو أكثرُ أنواعِ الدَّرَسِ الأسْلوبيِّ شيوعاً^(١٣).
ومن مباحثِ الدَّرَسِ الأسْلوبيِّ التي فطن إليها نقادُنا القدامى قضيةُّ تكرارِ
الألفاظ؛ فقد عقدوا مناسبةً قويَّةً بين ما جاء في الشَّعرِ مكرِّراً، وبين نفسِ المبدعِ.
ورأوا من هذا المنطلقِ أنَّ أولى الأَغراضِ الشَّعريةِ بالتكرارِ إنَّما هو غرضُ الرِّثاءِ. هذا
اللَّونُ الشَّعريُّ، الذي يبعثُ عليه في النفسِ الشَّاعرةِ جَزَعٌ عظيمٌ، وحزْنٌ مقيمٌ،
لحلُولِ خَطْبٍ فادحٍ من فُقْدِ حبيبٍ أو نسيبٍ أو عزيزٍ. وكأنَّ القومَ أحسَّوا أنَّ الكلمةَ
الواحدةَ لا تحملُ من فيضِ الحزنِ وسوادِ الكآبةِ إلَّا النزرَ اليسيرَ، إذ يفضَّلُ في النفسِ
بقيةٌ يستدعي إخراجها إعادةَ الكلمةِ أو العبارةِ. وممن عرضوا لهذه الظاهرةِ في مجالِ
الفنِّ الشَّعريِّ أبو هلالٍ العسكريِّ، الذي يذكرُ شيئاً من دلالةِ التكرارِ في سورةِ
«الرَّحْمَنِ» في قوله تعالى: (فبأيِّ آلاءِ ربِّكما تُكذِّبان)، يقولُ بعده: «وقد جاء مثلُ ذلكِ
عن أهلِ الجاهليَّةِ، قال مُهلِهَل:

على أن ليسَ عدلاً من كُئيبِ

فكرَّرها في أكثرِ من عشرين بيتاً. وهكذا قولُ الحارثِ بنِ عباد:

قرباً مَرِبطُ النِّعامِ مِنِّي

كرَّرها أكثرَ من ذلكِ. هذا لما كانت الحاجةُ إلى تكريرها ماسَّةً، والضرورةُ إليها داعيةً،
لِعِظَمِ الخَطْبِ، وشِدَّةِ موقعِ الفجِيعَةِ^(١٤). وهذا هو المسلُّكُ الذي تسلكه الأسْلوبيَّةُ

المعاصرة؛ أي الانطلاق من البنية المنطوقة في اللفظ إلى الداخلية الشاعرة. فإعادة اللفظ في الشعر باعثها - فيما يفهم الناقد العربي - عمق في الإحساس وصدق في الشعور؛ أي فرط في توتر الداخلية ينبى عن نفسه في فرط في المادة الصوتية المتخذة أداة للتعبير، فكأن الجيشان المفرط ينتج عنه بنية صوتية مفرطة. يقول ابن رشيقي: «وأولى ما تكرر فيه الكلام باب الرثاء؛ لمكان الفجعة وشدة القرحة التي يجدها المتفجع، وهو كثير حيث التمس وجد»^(١٥). وجاءت أحكامهم على الرثاء آخذة في الحسبان ذلك الانسجام والتساوق بين محتواه الشعوري وصورته التعبيرية. فالألفاظ في هذا الغرض ينبغي أن توحى بعظيم الفاجعة وجليل الخطب، وأن تنبئ عن حرق القلوب وأسى الجوانح. ولعله لهذا السبب تقريباً ما كان رثاء الشواعر في تاريخ الشعر العربي أرسخ قديماً من رثاء الشعراء؛ لضعفهن عند المصيبة، وذهولهن عند النازلة. ولعل ابن رشيقي قد صدر عن هذا الفهم حين قال: «والنساء أشجى الناس قلوباً وأشدهم جزعاً على هالك؛ لما ركب الله عز وجل في طبعهن من الخور وضعف العزيمة. وعلى شدة الجزع يبنى الرثاء، كما قال أبو تمام:

لولا التفجع لأدعى هضب الحمى وصفاً المشقر أنه محزون

فانظر إلى قول جلييلة بنت مرة ترثي زوجها كليياً، حين قتله أخوها جساس، ما أشجى لفظها، وأظهر الفجعة فيه، وكيف يثير كوامن الأشجان، ويقدم شرر النيران»^(١٦).

كما تبين هؤلاء النقاد صلة وثيقة بين لغة الشاعر في الغزل وبين الشعور الذي

١٥ - العمدة، ج١، ص ٧٦.

١٦ - نفسه، ج٢، ص ١٥٣.

يعيش تحت وطأته، وهو أمرٌ يتصل بدارسة الأسلوب الشخصي في الدرس الأسلوبي الحديث. يقول القاضي الجُرْجَانِي: «وترى رِقَّةَ الشَّعْرِ أَكْثَرَ مَا تَأْتِيكَ مِنْ قِبَلِ الْعَاشِقِ الْمُتَمِّمِ، وَالغَزَلِ الْمُتَهَالِكِ، فَإِنْ انْفَقْتَ لَكَ الدَّمَائَةُ وَالصَّبَابَةُ، وَأَنْصَافَ الطَّبِيعِ إِلَى الْغَزَلِ، فَقَدْ جُمِعَتْ لَكَ الرَّقَّةُ مِنْ أَطْرَافِهَا»^(١٧). وكان أن افترضوا - بعد ذلك - لُغَةً خَاصَّةً لِلنَّسِيبِ، يَخْطِئُ الشَّاعِرُ كَثِيرًا إِذَا مَا تَنَكَّبَهَا أَوْ جَافَاهَا. وَفِي هَذَا يَقُولُ ابْنُ رَشِيْقٍ: «حَقُّ النَّسِيبِ أَنْ يَكُونَ حُلُوَ الْأَلْفَاظِ رَسَلَهَا، قَرِيبَ الْمَعَانِي سَهْلَهَا، غَيْرَ كَثْرٍ وَلَا غَامِضٍ، وَأَنْ يُجْتَارَ لَهُ مِنَ الْكَلَامِ مَا كَانَ ظَاهِرَ الْمَعْنَى، لِيَنَّ الْإِيْثَارَ، رَطَّبَ الْمَكْسَرَ، شَفَّافَ الْجَوْهَرِ، يُطْرَبُ الْحَزِينَ، وَيَسْتَخَفَّ الرَّصِينَ»^(١٨).

ولا يعدم الباحثُ في أخبار هؤلاء النقادِ إشاراتٍ إلى بعض ملامح الأسلوب لدى مجموعة من الشعراء، أو إلى أسلوبٍ عَصِرٍ مِنَ الْعَصُورِ، مِمَّا لَعَلَّهُ يَكُونُ قَرِيبًا مِمَّا يَسْمَى فِي الْأَسْلُوبِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ «أَسْلُوبَ الْعَصْرِ». وَيَذْكَرُ أَبُو الْفَرَجِ فِي أَخْبَارِ مَرْوَانَ الْأَصْغَرَ مِنْ آلِ أَبِي حَفْصَةَ قَوْلَهُ: «فَذَكِّرْ لِي عَنْ أَبِي هَفَانَ أَنَّهُ قَالَ: شَعْرُ آلِ أَبِي حَفْصَةَ بِمَنْزِلَةِ الْمَاءِ الْحَارِّ، ابْتِدَاؤُهُ فِي نِهَايَةِ الْحَرَارَةِ، ثُمَّ تَلِينُ حَرَارَتُهُ، ثُمَّ يَفْتَرُّ وَيَبْرُدُ، وَكَذَا كَانَتْ أَشْعَارُهُمْ، إِلَّا أَنْ ذَلِكَ الْمَاءُ لَمَّا انْتَهَى إِلَى مُتَوَجِّجٍ (وَهُوَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ) جَمَدٌ»^(١٩). وَيَعْنِي هَذَا بَلُغَةَ النِّقْدِ بِرَاعَةٍ فِي الْأَسْلُوبِ وَجَمَالًا أَخَذًا فِي وَسَائِلِ الْأَدَاءِ، يَبْهَجَانِ الْحَسَّ الْجَمَالِيَّ إِلَى أَمْدٍ قَصِيرٍ، ثُمَّ تَنْطَفِئُ جَذْوَتُهُمَا بَعْدَ حِينٍ. وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا مَا يَنْسَبُ الْمَرْزُبَانِيَّ إِلَى ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ مِنْ

١٧ - الوساطة، ص ١٨.

١٨ - العمدة، ج ٢، ص ١١٦.

١٩ - الأغاني، ج ١٢، ص ٨٠.

قوله: «إنما أشعار هؤلاء المحدثين - مثل أبي نواس وغيره - مثل الرِّيحان، يُشَمَّ يوماً ويزدوي فيرمى به. وأشعارُ القدماء مثل المسك والعنبر، كلما حرَّكته ازداد طيباً»^(٢٠). فقد أدرك القوم، فيما يبدو، شيئاً مما يمكن أن نسميه «أسراً أسلوبية»، فقالوا عن ابن زيدون إنه «بُحْتُريّ المغرب» للمناسبة بينهما في الأسلوب. وقالوا عن ابن هانئ الأندلسي إنه «مُتنبّي الأندلس»، إلى غير هذا، الذي يشي بتشابهه في طريقة التعبير.

وعلى هذا النحو، تنبّه النقاد العرب إلى غير قليل مما يمكن أن يُعدّ من مباحث الدرس الأسلوبيّ للنصوص الشعرية.

٥ - عُدّة الدارس الأسلوبيّ:

الدرس الأسلوبيّ، وفق ما قدّمنا، ضربٌ من ضروب التناول النقديّ للنصّ الشعريّ، يتّجه أساساً إلى البنية اللفظية المعتمّدة في الأداء، ويتلمّس أنهاطاً محدّدة، أو أشكالاً تعبيرية خاصة أُلحِ عليها في إبراز البنية المنطقية، كما يحلو لبعض الناقدين الغربيين أن يسمّوها. والرأي - فيما يتّصل بالنصّ الشعريّ الذي يعتمد اللّغة العربيّة - أنه لا بدّ من إلمام الدارس بشيء من علوم العربيّة من نحو وصرف وبلاغة، ومن تمييز للبنى الإيقاعية للأبهر الشعريّة. ومن ثمّ يأتي المحصول المناسب من الاطلاع على النصوص الشعريّة القديمة، والاستظهار لشيء منها، ومعرفة مقامات الأقوال، إلى شيء من الثقافة الحديثة فيما يخصّ الفنّ الشعريّ من علم النفس وعلم الاجتماع، إضافة إلى حظّ من الثقافة الفنيّة والجماليّة.

ويقتضي الدرسُ الأسلوبي، إضافةً إلى ما تقدّم، توجّهًا كاملاً نحو النصّ الشعريّ، ويقظةً تامّةً للملكة الاستيعاب الجماليّ، ليتسنى للدارس أن يلحظ الخطوط الباهتة، ويميز المعالم غير الواضحة تمامًا داخل النصّ، تلك التي تكوّن محورَ دراسته. ولا ينسى أنّه مُنقَّبٌ عن الأشكال الصوتيّة واللفظيّة والتراكيب المتشابهة في رُكام النصّ الشعريّ. ويحتاج من تُناط به هذه المهمة، إجمالاً، إلى أن يكون ذا قدرة فذة في التمييز بين الأشباه والنظائر والمقاربات.

٦- المنهج والنتائج:

عرفنا قبْلُ أن الدرسَ الأسلوبيّ تقتضيه أحياناً الطبيعةُ الخاصّةُ لبعض النصوص الشعريّة. ولا نرى أن الشعر كلّهُ يمكن أن يُسلك إزاءه هذا المسلك؛ ذلك أن لبعض النصوص قابليّةً كبيرةً لمثل هذا الدرس، بينما يكون حظُّ نصوص أخرى ضئيلاً جداً. أمّا الكيفيّةُ التي تُتلمّس فيها بواعثُ هذا الدرس فتأتي من إنشاد النصّ نفسه. فالقراءاتُ الأولى للنصّ تقدّم لأذن الدارس بعضَ الإشارات التي توحى بشيء ما. ويعتمد وجودُ الإشارات، بعد القراءة المعادة بصوتٍ مرتفع، على ملاحظة شيء من التكرار أو التناظر، أو الترتيب المتميّز، أو الاستخدام الدالّ، كما يُحدّث شيئاً من التنبيه، الذي يصحّ أن نطلق عليه «التنبيه الصوتيّ». كأنّ يلحظ الدارسُ تكرّرَ صوتٍ بعينه، أو ورودَ عبارةٍ محدّدةٍ يستخدمها الشاعر في أكثر من موطن، أو يلحظ أنّ ثمة استخداماً متميّزاً لصيغةٍ من صيغ الكلام؛ كأنّ يُكثر من استخدام المصادر أو الأفعال، أو من استخدام مشتقاتٍ بعينها كاسم الفاعل أو المفعول واسم الزمان واسم المكان، وصيغ الإضافة، وكذا كلّ استخدام من شأنه أن يشكّل ظاهرةً تشيع في تضاعيف النصّ

وتترك خيطاً واضحاً في جملة نسيجه. ومهما يكن من أمر، فإنه يُنصح بسلوك هذا الشكل من التناول مع نصوص معينة، وهي النصوص التي تضع في يد الدارس بعض إشارات التمييز الأسلوبية بعد القراءات المعادة.

أما أكثر النصوص الشعرية، أو قل أكثر الشعراء، فلا يتأتى لهم مثل هذا التمييز في طريقة الأداء؛ ولا أجد لذلك تفسيراً إلا القول بأن الملكة الفنية لدى بعض الشعراء قد قويت ونشطت، فجعلتهم أقرب إلى الموسيقيين، وأضفت على فئهم شيئاً من تعبير الموسيقى بالنغم والإيقاع عن الداخلية المثارة. فالمنهج المتبع يقتضي، إذن، إعداداً للملكة الاستيعاب الجمالي، وإرهاقاً للحاستين السمعية والبصرية، لتبين بعض صور الأداء المتميزة في جملة أصوات النص الشعري وكلمه وعباراته.

وقد بدا لنا حين تحدثنا عن ضرورات الدرس الأسلوبية أن طبيعة الشعر العربي الغنائية، وقوة التجربة الشعورية في بعض النصوص، إضافة إلى موضوعية الدرس الأسلوبية نفسه، هي التي تملئ مثل هذا الشكل من التناول. ويمكن أن نضيف هنا أن محاولتنا استكناه النصوص ومعرفة العمليات الدقيقة والمعقدة التي اكتنفت تشكيلها وظهورها على مسرح الحياة، هي مبعث التعدد في طرق التناول. أما هذا الشكل بالذات فإننا نحسب أنه يضع في يد الدارس مفتاحاً مادياً من المفاتيح التي تيسر الدخول إلى النص ومعرفة ما فيه. ويتيح مثل هذا المنهج تعرف الإنسان الشاعر من خلال سمات خاصة في أسلوبه الشعري، فنحن ممن يؤمنون بالصلة الحميمة بين وضع الداخلية الشاعر والصورة التي تتظهر فيها، خاصة أن البحث في تصور الأجداد لمفهوم الشعر يكشف، في جانب كبير منه، عن شيء من هذا القبيل.

المصادر والمراجع

- ١- ابن الأثير: المثل السائر، طبعة بولاق، ١٢٨٢هـ.
- ٢- الجاحظ: البيان والتبيين (ط. دار الفكر للجميع - بيروت).
- ٣- ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤، دار الجبل، بيروت، ١٩٧٢م.
- ٤- رينيه ويليك وأوستن وارين: نظرية الأدب (ترجمة محيي الدين صبحي) مراجعة د. حسام الخطيب، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٥م.
- ٥- العسكري: الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، ط٢. مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- ٦-
Hough, Graham, Style and Stylistics, Routledge And Kegan Paul, London, 1959.
- ٧- أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، إعداد لجنة نشر كتاب الأغاني، بإشراف محمد أبي الفضل إبراهيم، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت.
- ٨- القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٦م.
- ٩- ابن قتيبة: الشعر والشعراء، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٠٣م.
- ١٠- كروتشه: المُجمل في فلسفة الفن (ترجمة د. سامي الدروبي)، ط٢، دار الأوابد، دمشق ١٩٦٤م.

١١- المرزباني: الموشح، تحقيق محمد علي البجاوي، دار نهضة مصر، ١٩٦٥م.

١٢- هيغل: فن الشعر (ترجمة جورج طرايشي)، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة

والنشر، بيروت، ١٩٨١م.



أشكالُ من التناول النقديّ للنصّ الشعريّ الواحد عند النّقاد العرب

ملخّص البحث

تباينت الخلفياتُ الثقافية والفكرية التي انطلق منها النقادُ العرب الأقدمون تبعاً لعوامل عديدة. ونشأ عن ذلك تباينٌ واضح في تناولهم الأعمال الأدبية الشعرية والنثرية على امتداد الأعصر. وقد تمثّل تناولهم النصّ الأدبيّ الواحد أكثر ما تمثّل في معالجاتهم ضروب الإعجاز البيانيّ في الكتاب العزيز والطّاقات البيانية في كلام النبيّ محمّد، عليه الصّلاة والسّلام. ويجيء لاحقاً لذلك تناولهم النصوصّ الشعرية المتميّزة، كما هي الحال في المعلّقات والسّروح الشعرية المختلفة.

ويعرض البحثُ الذي بين أيدينا مواقفَ عدديّ من النّقاد العرب من نصّ شعريّ واحد مؤلّف من ثلاثة أبيات مقتطّعة من سياق أكبر. ويبدو أنّ الذي جعل هذا النصّ محور اهتمام هؤلاء النقاد هو تسألهم الملحّ: فيمَ تتمثّل عناصرُ شعرية النصّ الشعريّ: في الصّورة أم في المحتوى؟

وينتهي البحثُ إلى تمييز ثلاثة أشكال تناول، أو مناهج دّرس، حكمت مواقف النّقاد من هذا النصّ. وهو يحاول أن يحدّد المعايير الداخليّة التي احتكم إليها،

٤٢ ————— أشكال من التناول النقدي للنص الشعري الواحد عند النقاد العرب
والخلفيات الثقافية والفكرية التي انطلق منها النقاد، ملاحظًا التطور التاريخي الذي
أصاب فكر النقاد، ومستفيدًا من الإطار العام للتقليد العربي في النقد، ومن تأملات
الدّرس الحديث في فلسفة الفنّ وعلم الجمال.

تقديم:

يرمي هذا البحث إلى استجلاء طبيعة تناول النّقدّي لنصّ شعريّ واحد عند نفر
من النقاد العرب القدامى بدءًا من ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) وانتهاءً بابن الأثير صاحب المثل
السائر (ت ٦٣٧هـ). إذ تباينت وجهات نظر النقاد العرب إلى هذا النصّ، فجاءت
تقويماتهم له متفاوتة أيضًا. واللافت للنظر أنّ هذا النصّ الشعريّ يكاد يكون فذًا في
جملة التراث النقديّ العربيّ من حيث توجه أنظار عدد من النقاد إليه خلال ما ينوف
على ثلاثة قرون. وكان لهذا الامتداد الزماني أثره في تباين طبائع النقاد، واختلاف
أمزجتهم، وتنوع المنظور المعرفي الذي أطلّ منه كلّ منهم عليه. ويتخذ البحث سبيل
التأمل العميق لدلالات التّعابير المستخدمة في الأحكام النقدية، والنظر إليها، أولًا،
من خلال معجمها النقديّ الخاصّ؛ نظرًا إلى طبيعة الكلام العربيّ في عصوره الأولى من
حيث إثارته الإيجاز والتكثيف الدلاليّ؛ وهو ما كان عنوان البلاغة عند القوم. كما يستأنس
البحث ببعض ما انتهت إليه الدّراسات المعاصرة في نظرية الفنّ والجمال.

وقد اهتدى البحث إلى تقسيم النقاد الذين عرضوا للنصّ المدروس على ثلاث
مجموعات تبعًا لطبيعة التناول الخاصّ بكلّ مجموعة، على الرّغم من أثاره من التداخل
بين أشكال التناول هذه؛ إذ يعزّ الفصل الحاسم بين المناهج في حقل الدّرس النقديّ.

وسلكَ البحثُ هذا المسلكُ:

١- النصّ المدروس.

٢- أشكالُ تناوُلِ النقادِ إياه:

١- تناوُلُ جماليّ عقليّ.

٢- تناوُلُ نفسيّ.

٣- تناوُلُ إبلاغيّ فنيّ.

١- النصّ المدروس:

قال الشاعر:

ولمّا قضينا من منى كلّ حاجةٍ ومسّحَ بالأركانِ مَنْ هو ماسحُ
وشدّت على دُهمِ المهاري رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطيِّ الأباطحُ

عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة تحقيق ه. ريتز، ص ٢١-٢٢.

وجاء في حاشية المحقق (ص ٢١) في شأن الأبيات مايلي:

«الأبيات تُروى لكثير عزة، وليزيد بن الطّرية، ولعقبة بن كعب بن زهير بن أبي سلمى. الشعر والشعراء ٨، ديوان كثير ١/ ٧٩، نقد الشعر ١٠، نوادر القالي ١٦٩، وذيل السمط ٧٧، الوساطة ٣٥ (الثالث)، الصّناعتين ٤٤، زهر الآداب ٢/ ٥٦، المرتضى ٢/ ١١٠ - ١١١ من ثمانية أبيات لعقبة، محاضرات الأدباء (١٢٨٦) ١/ ٥٦، والشطر الأخير من أبيات التّليخيص: المطول ٣٦٧، المعاهد ٢٤١، الدّسوقي ٢/ ٤٢٤، القول الجيد رقم ٣٠٧ - ٣٠٩ (٣٢٨ - ٣٣٠)، الجامع ٣٠٤، فهارس الشواهد ٤١، أنوار الربيع ٧٥ و٤٣٧، اللسان

١١/١٢١ (طرف) الأول والثالث، شرح أبيات الإيضاح ٢١ آ.».

ولا يخفى أننا اعتمدنا نص أسرار البلاغة على الرغم من بُعد العهد بين عبد القاهر وبين من يُظنّ أنه صاحب النص؛ لثقتنا بتحقيق السيد هلموت ريتز، وقرب عمله من الصحة والضبط. ولم نشأ أن نخوض في مسألة صحة النسبة في هذه الأبيات؛ لاقتضاء ذلك مجهوداً، هو أهل، في رأينا، لأن يُبدل في مكان آخر. والأمر، بعد ذلك، متروك للبحث.

٢- أشكال تناول النقاد هذا النص:

١- تناول جمالي عقلي؛ ومثله:

• ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)

كان الناقد العربي ابن قتيبة أول من أثار مسألة جمالية هذه الأبيات في كتابه «الشعر والشعراء» وهو في صدد بيان أقسام الشعر. فقد قسم الشعر من حيث الجودة على أربعة أضرب، كانت هذه الأبيات ضمن القسم الثاني، الذي أطلق عليه اسم الضرب الذي «حسّن لفظه وافتقر إلى الفائدة في المعنى»^(١).

ولابدّ من الإشارة، قبل الشروع بتحديد طبيعة هذا التناول، إلى أن ابن قتيبة رتب ضروب الشعر تبعاً لحظ كل منها من أسباب الجودة. وعلى هذا الأساس كان الطراز الأول عنده هو الضرب الذي «حسّن لفظه وجاد معناه»^(٢). ومؤدّى هذا أن ابن قتيبة

١- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٨.

٢- المصدر السابق، ص ٧.

ليس ممن يؤثرون الشكل على المضمون، أو ممن يؤثرون المضمون على الشكل، وإنما هو ممن يقولون بجودة الشعر استناداً إلى المحتوى والصورة معاً. ويبدو أن الرجل يحس أن أول ما يهجم على المتلقي من الفن الشعري هو لفظه أو صورته، ثم تكون الجولة للمعنى. فهو يرى أن المعنى يقع تحت الألفاظ؛ لذلك جاء قوله في شأن ألفاظ النص: «وإن نظرت إلى ما تحتها من المعنى»^(٣).

والملاحظ في تقويم المثل الأعلى الشعري عند ابن قتيبة (الطراز الأول) أنه يرجع فيه إلى ثلاثة معايير في إطار مقولته بحسن اللفظ وجودة المعنى؛ وهذه المعايير هي: ١- أن يكون هذا الشعر أجمل ما قيل في غرضه، ٢- جودة ابتدائه، ٣- ابتداعه وابتكاره. أما المعيار الأول فيعتمد مقايضة النص بنظائره في موضوعه في تاريخ الشعر العربي، وهي فكرة كان لها شأن كبير في تبويب الشعر على موضوعات وأغراض. ويدعو ضمناً إلى الابتداع والابتكار في المدلول خاصة، لتحقيق تفوق النص على ما سبقه في موضوعه. وأما جودة الابتداء فمعياري يلحظ وجوب توزع الجودة على أجزاء النص، على أن يحظى المطلع بالنصيب الأوفى؛ لأنه أول ما يفاجئ المتلقي؛ تحقيقاً للإدهاش المنشود إحدائه عند هذا المتلقي. وقد جاء حكمان من أحكام الناقد الخمسة في شأن «المثل الأعلى الشعري» في جودة الابتداء أو المطلع. والمرجح عندنا أن الاستجادة في هذين الحكمين إنما تنصرف إلى الحقل الدلالي، إذ تحصل في أولها تحصيلاً، وصرح بها في ثانيها تصريحاً. ولا شك في أن المعيار الثالث معياراً دلالي واضح، عبر عنه بقوله: «هذا أبدع بيت قالته

٤٦ _____ أشكال من التناول التقدي للتعريف الواحد عند التقاد العرب
العرب». أما التطبيق فقد جاء على هذا النحو:

١- الحكمان القائمان على كون البيت أحسن ما قيل في معناه هما:

آ- «لم يقل في الهيبة شيء أحسن من قول الشاعر:

في كفه خيزرانٌ ریحُه عبقٌ من كفّ أروع في عرّينيه شمّم
يغضي حياءً ويغضي من مهابته فما يكلم إلا حين يتسمّم

ب- «لم يقل في الكبر شيء أحسن من قول الشاعر:

أرى بصري قد رابني بعد صحّة وحسبك داءً أن تصحّ وتسلما

٢- الحكمان القائمان على كون البيت أحسن ما ابتدئ به:

آ- «لم يبتدئ أحدٌ بأحسن من قول الشاعر أوس بن حجر:

أبتّها النفسُ أجلي جزعاً إن الذي تحذرين قذوقها

ب- «لم يبتدئ أحدٌ من المتقدمين بأحسن ولا أغرب من قول الشاعر النابغة

الذبياني:

كليني همّ يا أميمة ناصبٍ وليل أقاسيه بطيء الكواكبِ

٣- الحكم القائم على إبداع في المعنى:

«أبدع بيت قالته العرب قول أبي ذؤيب:

والنفسُ راغبةٌ إذا رغبتّها وإذا تُردُّ إلى قليلٍ تقنع^(٤)

وعلى الرغم من أن ابن قتيبة أشار في مطلع حديثه عن أقسام الشعر إلى مبدأ

«حسن اللفظ»، لم يدل على ذلك بوضوح في ما أتى به من أمثلة. ومستقري أمثله على

٤- ينظر في الأحكام السابقة: المصدر السابق، ص ٨٠٧.

الطراز الشعري الرفيع ينتهي إلى أن حُسْن اللَّفْظ عنده ينصرف إلى جمالية أستطيقية Aesthetic، تعتمد إبهاج الحسّ وإمتاع الأذن. ولعلّ مثاله على الشعر الذي جاد معناه وقصرت ألفاظه، وهو قول لبيد:

ما عاتبَ المرءَ الكريمَ كنفسيه والمرءُ يُصلحُه الجليسُ الصالحُ

يرينا، إلى حدّ ما، قَصْدَ الناقد بقصور اللفظ عن المعنى؛ إذ قال بعد إيراد البيت: «إنّه، وإن كان جيّد المعنى والسبك، فإنّه قليل الماء والرّوثق»^(٥). وقد انتهى بعض الدارسين المعاصرين إلى أن تعبير «الرّوثق» غدا مصطلحاً نقدياً دارجاً في التراث النقديّ، وهو يعني الحسّن والنضارة، وبهذا المفهوم ورد عند ابن سلام عندما وضعه وصفاً للكلام؛ وعند ابن قتيبة، الذي أطلقه صفةً للكلام وللطبع، وجعله قريب المعنى من النضارة^(٦). ويستفاد من كلام تالٍ أن ابن قتيبة يريد في لغة الشعر أمرين: جودة أستطيقية في البنية الماديّة للكلام، وشفافية فيه تُفضي إلى تبيانه دلالتّه^(٧).

وعلى هذا النحو يمكن تلخيص المعيار النقديّ الذي استند إليه ابن قتيبة في تقويم الشعر بأنّه: أن يكون المعنى حكيمًا أو غريبًا أو بديعًا. ويتضاعف إحساسه بجماله حين يقع مطلعًا للقصيدة، ويناسب غرضها العام. ومفادُ هذا أنّه ينشد إدهاش العقل ومباغتته بفكرة مُصيبة قد تحمل زادًا معرفيًا للمتلقّي. ووفقًا لهذا الفهم جاء حديثه عن منزلة

٥- المصدر السابق، ص ٩.

٦- إدريس الناقوري، المصطلح النقديّ في نقد الشعر، ص ١٦١.

٧- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، يُنظر وصفه بيتًا للناطقة بقوله: «رأيتُ علماءنا يستجيدون معناه، ولست أرى ألفاظه جيادًا ولا مبيّنة لمعناه». ص ٩.

٤٨ ===== أشكال من التناول التقدي للنعّ الشعريّ الواحد عند التقاد العرب

الشعر عند العرب في مقدّمة كتابه، حيث يقول: «وكان حقّ هذا الكتاب أن أودعه
الأخبار عن جلاله قدر الشعر وعظيم خطره، وعن من رفعه الله بالمديح وعمّن وضعه
بالهجاء، وعمّا أودعته العرب من الأخبار النافعة والأنساب الصّحاح والحكم المضارعة
لحكم الفلاسفة، والعلوم في الخيل والنجوم وأنوائها والاهتداء بها، والرياح وما كان منها
مبشراً أو جائلاً، والبروق وما كان منها خلّباً أو صادقاً، والسحاب وما كان منها جهاماً
أو ماظراً، وعمّا يبعث منه البخيل على السباح والجبان على اللقاء والذني على السمو»^(٨).

ومّا هو مكتمل لهذا أن تكون الفكرة الجميلة أو المعلومة التي يتضمّننها الشعر
مُخرّجةً ببنية صوتية مُبهجة للحسّ الجماليّ وقادرة على الإبانة عمّا يكمن تحتها من معنى.
ولنا، بعد ما تقدّم من استبصار، أن نعرض ما قال ابن قتيبة في صدد الأبيات
المدروسة. وهو، إذ يجعلها في المنزلة الثانية، يقول:

«وضرب منه (الشعر) حسن لفظه وحلا، فإذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في

المعنى، كقول القائل:

ولما قضينا من منى كلّ حاجة	ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدّت على حذب المهاري رحالنا	ولا ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا	وسالت بأعناق المطي الأباطح

هذه الألفاظ، كما ترى، أحسن شيء مخرج ومطالع ومقاطع، وإن نظرت إلى ما
تحتها من المعنى وجدته: ولما قطعنا أيام منى، واستلمنا الأركان وعالينا إبلنا الأنضاء،

ومضى الناس لا ينتظر الغادي الرائح، ابتدأنا في الحديث، وسارت المطي في الأبطح»^(٩).
 أما ثناؤه على الصورة فليخصه الحُكْمُ الذي جاء في مرحلتين: ١ - «حَسَنَ لفظه
 وحلا»، ثم ٢ - «هذه الألفاظ أحسنُ شيءٍ مخارجٍ ومطالعٍ ومقاطع». ولا بد هنا من
 الاستعانة بمعجم اللّغة التّقديّة لذلك العصر لتعرّف الدلالة الدقيقة لما يقول. إذ يرى
 بعضُ الدارسين أنّ اصطلاح «الحُسن» في النقد العربيّ «حافظٌ على معناه اللّغويّ
 الأصليّ الذي يُقصد به الجمالُ الظاهرُ للعيان أو المثيرُ للإحساس، ومن الكلمات التي
 تؤدّي معناه في الاصطلاح دون أن ترادفه: الجودةُ والفصاحةُ والصّحة»^(١٠). وأما
 الكلامُ «الحُلُو» فهو «العذبُ السهلُ ذو الألفاظ السليسة التي تجري على اللسان عذبةً
 مستساغةً خاليةً من عيوب الفصاحة؛ والحلاوةُ تكون في الأغلب الأعمّ صفةً للفظ
 وللکلام»^(١١). وقد نسب ابنُ قتيبة الحُسنَ إلى مخارج ألفاظ الأبيات ومطالعها
 ومقاطعها؛ والمرادُ هنا، كما نفهم، جمالُ جرسها وعذوبةُ نطقها. وقد أطلق لفظُ
 «المطّلع»، في النقد العربيّ، على بدايات القصائد، ومصطلح «المقطّع» على بيتها الأخير.
 ويمكن القولُ جملةً إنّ ابن قتيبة يقولُ بجمالية صوتية أساسها استحسانُ الأذن لما تلي
 الصّوتِ إيّاها. وهو أمرٌ أشار إليه بعضُ النقاد العرب في صدد حديثهم عن استجدادة
 كلّ حاسةٍ لمُدركها الخاصّ حين يأتيها وفقَ درجة معينة وطبيعة خاصة. إذ «العِلّةُ في
 قبولِ الفهم الناقد للشعر الحَسَن الذي يرد عليه، ونقْبه للقبیح منه، واهتزازِه لما يقبله،

٩- المصدر السابق، ص ٧-٨.

١٠- إدريس التاقوري، المصطلح التقدي في نقد الشعر، ص ١١٣.

١١- المصدر السابق، ص ١٢٠.

٥٠ ————— أشكال من التناول التقدي للنتص الشعري الواحد عند النقاد العرب
وتكرهه لما ينفيه، أن كل حاسية من حواس البدن إنما تتقبل ما يتصل بها مما طبعت له
إذا كان وروده عليها ورودًا لطيفًا باعتدال لا جور فيه، وبموافقة لا مضادة معها»^(١٢).

وأما ما هبط بالأبيات في ميزان ابن قتيبة فهو غياب المعنى. ويئن هنا ما أسلفنا من
أنه يفصل ما يُحدثه المضمون عما تحدثه الصورة في نفس المتلقي. ويُستفاد مما قاله في أكثر
من موضع أنه يرى أن الحس هو أول ما يتأثر لدى المتلقي، ثم يأتي دور العقل الذي
يفتش وينظر إلى ما تحت الألفاظ من المعاني. والواقع، كما يرى بعض النقاد، أنه «ليس
ثمة حدود بين تأثير المعنى وتأثير المبنى في العملية الفنية، بل إنهما يجتمعان ويتولدان معًا
في لحظة نفسية واحدة أيضًا، بل من الاثنين جميعًا»^(١٣).

وليس ما يعيننا هنا أن نُقوم منهج ابن قتيبة في نقد الشعر، وإنما يهمننا أن نشير إلى
أن تناوله his approach يتمثل في اعتقاده بوجود ملكتين للإدراك الجمالي للفن
الشعري، هما الحس والعقل. وأن أولاهما تقع فوق الأخرى في ساحة الإدراك، أو هي
أسرع من صاحبتهما في الاستجابة لما يأتيها. ويُفهم من ابن قتيبة أنه يرى في الكلام أو
في الشعر مستويين أو أفقين: أفق التعبير اللغوي، وهو سطحي مادي مدرك بالحس
السمعي. وأفق التفكير، وهو يتوارى تحت الأول؛ ولذلك ينبغي أن يُزاح الأول
ليُحدث تأثيره أو يعرض بضاعته. ولا غرابة في ذلك عند عالم فقيه، قيمة كل كلام،
عنده، في ما يمكن أن يقدم لصلاح الإنسان وخيره وتبصيره بسبل الهداية والرشاد.

ولم يأت ابن قتيبة، حين علل غياب المعنى في هذه الأبيات، بغير أن شرح الأبيات

١٢ - ابن طباطبا، عيار الشعر، ص ٢٠.

١٣ - إيليا حاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص ١٦٥.

نثراً. وهنا، فيما يبدو، تكمن المشكلة كلها. فقد مرّت الأبيات بعقل هذا الناقد، وترجمها إلى حكاية عادية، ليس فيها من الشعر شيء. وحين يُشرح الشعرُ بهذه الصورة، ويُحكّم عليه من خلال هذا الشرح، لا يُعقل أن تُنتظر أحكاماً من غير هذا القبيل. فما فعله ابن قتيبة هو أنه ألقى ذاتية المضمون الشعري، واستبعد كل ماله صلةً بالقائل، وأحال الأبيات الغنائية إلى شيء قريب من الحكاية والقصة. وهذا مجانبٌ لطبيعة المضمونات الشعرية؛ إذ إن « ما يؤلف مضمون الشعر الغنائي ليس جريان عملٍ موضوعي يتسع حتى تخوم العالم بكلّ غناه، بل الذاتية الفردية، وبالتالي المواقف والمواضيع الخاصة، وكذلك الكيفية التي تعي بها النفس نفسها، بأحكامها الذاتية وأفراحها وإعجاباتها وآلامها وأحاسيسها، في ذلك المضمون »^(١٤).

وقد أحال ابن قتيبة الذات إلى موضوعي، والشعر إلى كلام عادي، ونسي أن أساس الإبداع في الفن الشعري « هو حاجةٌ غيرُ ملبّاة وشعورٌ بعدم الكفاية لدى الذات، دأبها أن يلغيا نفسيهما لينقلبا إلى رضا واكتفاء. بهذا المعنى يمكن أن يُعتبر المضمون ذاتياً، داخلياً صرفاً، بينما يقابله الموضوعي، ومن هذه المقابلة ينبع مطلبٌ موضعيّ ذاتي »^(١٥).

وهكذا فإن نقطة الضعف في تناول ابن قتيبة تتمثل في عدم إدراكه مطلب «مَوْضَعَة الدَّاتِيّ» عند الفنّان الشّاعر، انطلاقاً من نظرته النفعيّة إلى الفنّ الشعريّ. ولا يغيّر من الأمر كثيراً قوله بجماليّة للمادّة الصوتيّة في الشعر مستقلّة عن معناه؛ ذلك أن

١٤- هيغل، فنّ الشعر، ج٢، ص٢٣٢.

١٥- هيغل، فكرة الجمال، ص١٤.

«الصورة في الموضوع الجمالي إنما تُحدثنا عن الفنان الذي دمع بخاتمه تلك المادة الخام، فأحالتها إلى موضوع أستطقيّ نسّميه بالعمل الفنيّ»^(١٦).

ونحسب أن ما أدى بابن قتيبة إلى هذا الذي انتهى إليه هو اهتمامه المفرط بمتلقي الشعر وما يجب أن يُقدّم له بوساطة هذا الفنّ، من دون أن يقيم وزنًا للمبدع الذي كان الأثر الفنيّ تظهيرًا فنيًّا لداخليته المثارة.

● قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ)

يُشرك قدامة ابن قتيبة في الطبيعة الجمالية العقلية لتناوله النقديّ لهذه الأبيات. وإنّ التحديد القائم على المنطق أوّل ما يطالع قارئ «نقد الشعر» لقدامة، وذلك حين يعرف الشعر بأنه «قولٌ موزونٌ مقفَى يدلّ على معنى»^(١٧). وهو يحدّد معايير جودة لكلّ من هذه العناصر الأربعة يسمّيها «نوعوتًا»، أي صفات امتياز، ويقول في نعت اللفظ: «أن يكون سمحًا، سهلٌ مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونقُ الفصاحة، مع الخلوّ من البشاعة، مثل أشعارٍ يوجد فيها ذلك، وإن خلت من سائر النوعت للشعر، منها أبياتٌ من تشبيب قصيدة للحادرة الذبيانيّ... ومثله أيضًا:

ولمّا قضينا..... الأبيات الثلاثة.....^(١٨)

وواضح أنّ قدامة، مثل ابن قتيبة، يتناول هذه الأبيات تناوُلًا جماليًّا عقليًّا، باحثًا في

١٦- زكريا إبراهيم، مشكلة الفنّ، ص ٩١.

١٧- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ١٧.

١٨- المصدر السابق، ص ٢٨، ٣٥.

النهاية عن المعنى العقليّ دون المعنى الانفعاليّ الذي هو ما ينبغي أن يُبحث عنه في الشعر. ولا تكاد صفاتُ اللفظ عند قُدامة تُخرج عن إطار الصفات التي حدّدها ابن قتيبة له. ويبيّن أيضًا مجازة قُدامة صاحبه في فضله الصّورة عن المحتوى في الفنّ الشعريّ، خاصّة أنّه يتحدّث عن معايير الجودة لكلّ عنصرٍ من عناصر هذا الفنّ في موطن خاصّ به. ويرى قُدامة أنّ الفنّ مضمونٌ وصورةٌ معًا، لكنّه أجاز الفصل بينهما. وعلى الرّغم من أنّه يحدّد الشعرَ بأنّه قولٌ موزونٌ مقفّى يدلّ على معنى، فإنّه لم يحدّد طابعًا معيّنًا للمعاني الشعرية، مجيزًا للشاعر أن يأتي من المعاني ما يريد، فمما «يجب توطيئه وتقديمه، قبل الذي أريد أن أتكلّم فيه، أنّ المعاني كلّها مُعرّضةٌ للشاعر، وله أن يتكلّم منها فيما أحبّ وآثر، من غير أن يُحظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادّة الموضوعة، والشعرُ فيها كالصّورة، كما يوجد في كلّ صناعةٍ من أنّه لا بدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصّور منها، مثل الخشب للتجارة والفضّة للصياغة»^(١٩).

ويفهم الدّارس أن تقويم قُدامة للمعاني الشعرية يمرّ بمرحلتين: الأولى هي تحديد الغرض الذي قصد إليه الشاعر. وهنا للشاعر أن يقول في أيّ موضوع يشاء، ولا مجال للتقويم تبعًا لذلك. والثانية هي الإتيان بالمعاني مناسبة للغرض المحدّد، وهنا مجال الحُكم على المعاني، إذ كمال الوصف لجودة المعنى هو «أن يكون المعنى مواجهًا للغرض المقصود، غير عادل عن الأمر المطلوب»^(٢٠). فما كان من المعاني التي يبتها الشاعر في تضاعيف نصّه موائمًا لغرضه العامّ وواقعا تحت لوائه فهو من المستجاد المنشود. فهل

١٩- المصدر السابق، ص ١٩.

٢٠- المصدر السابق، ص ٥٨.

كان قدامة يقول بوحدة القصيدة، أو شيء من هذا القبيل؟!

لا شك في أن العملية الإبداعية، وفق فهم قدامة، واعية مدركة، تستنير بضياء العقل الذي يحدد موضوعاً أو غرضاً مقصوداً، ثم تأتي المعاني الجزئية لتكون مواجهةً لهذا الغرض متميةً إليه بنسب. ويُغفل قدامة «أن الفن ليس تعبيراً عما يعيه الإنسان، وإنما هو تعبيرٌ عما حول الوعي أو فوقه أو وراءه، لا يجسد ما يشخص في النور، بل ما يشخص في الظلمة، لا ينقل الخطوط بل الظلال، ولا يُعنى بالأشياء، بل برموزها الصوفية الغامضة المضمرة التي تغلفها، دون أن يوضحها إيضاح أو يقررها تقرير»^(٢١).
والحقيقة أن قدامة أهمل الحديث عن دلالة الأبيات التي ندرسها سوى إشارة إلى أنه ليس تحت ألفاظها معنى، على الرغم من أن معانيها لا تخرج عن إطار الغرض الذي قصد إليه الشاعر فيها، وكأن الرجل لم يستطع أن يتحقق من هذا.

إن نقطة التلاقي بين قدامة وابن قتيبة في تقويم هذه الأبيات إنما هي استعادة صورتها من دون محتواها، وقد اتفقا تقريباً في معيار جودة اللفظ الشعري، ولكنها اختلفا في معيار جودة المعنى؛ فبينما أساس الجودة في المعنى عند ابن قتيبة أن يكون المعنى حكيمًا مفيدًا للناس مبصرًا إياهم بحقيقة من الحقائق، إذا هو عند قدامة جودة منطقيّة صرفة، محورها انتفاء المعاني الجزئية في تضاعيف النص إلى غرضه العام الذي قصد المنشئ أن يقول فيه. ومن هنا جاز أن نسم تناوله بأنه جمالي عقلي، وإن اختلف في التطبيق عن حال ابن قتيبة؛ إذ إن عقلية تناول ابن قتيبة نشدان للرائع من الفكر المبهج للعقل، والمفيد للإنسان معرفة، أي إنها متصلة بالمتلقي وحاسبة لحسابه؛ أما عقلية

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٥٥
تناول قُدامة فانبثاقُ عن الفكرة الأساسية التي أَلَّت بعقل الشاعر واستحوذت على تفكيره، ودورانٌ للمعاني الجزئية في فلكها.

● أبو هلال العسكريّ ت (٥٣٩٥هـ):

وافق تناولُ أبي هلالٍ هذه الأبياتَ صنيعَ ابن قتيبة وفاقًا تامًّا، فأثنى على الصورة، ولم ير في المحتوى كبير قيمة. وهو يقول بعد أن يورد الأبيات: «وليس تحت هذه الألفاظ كبير معنى، وهي رائعةٌ معجبةٌ»، ويعلّل ذلك بالطريقة نفسها التي علّل بها ابن قتيبة إنكاره لقيمة محتواها، حيث يقول: «فإنّها هي: ولما قضينا الحجَّ وتسلّمنا الأركانَ وشُدّت رحالنا على مهازيل الإبل، ولم ينتظر بعضنا بعضًا، جعلنا نتحدّث، وتسيرُ الإبل في بطون الأودية»^(٢٢).

فقد أحال أبو هلال الأبياتَ إلى قطعة من الثر، موضوعها حكايةٌ قصيرة، وحكّم على معناها من خلال هذه القطعة الثرية؛ أي إنّه فهمها فهمًا ولم يتحسّسها تحسّسًا، وهذا فراقٌ ما بينه وبين المنهج السليم في تناول الفنّ الشعري، وقد غاب عن تصوّر أبي هلال، كسابقه، أنّ الرّوح الشاعر لم يبدع هذه الأبياتَ من وحي اليقين العقليّ، بل من وحي الداخليّة المتوقّزة، التي أحسّت بعدم الكفاية، فتحتّم عندها وجوبُ تمرير الدّاتي إلى الموضوعيّ، كما يقول هيغل.

● أبو بكر الباقلاّنيّ ت (٤٠٣هـ)

كان الباقلاّنيّ ممن راقهم تناولُ ابن قتيبة هذه الأبياتَ، أو قلّ إنّه سلّم له بما قال في شأنها. وكان في صدد الحديث عن الشعر الحسن الألفاظ حين قال: «وهذا من الشعر

٢٢- انظر في المقبوسين: أبو هلال العسكريّ، كتاب الصناعتين، ص ٦٥.

٥٦ _____ أشكال من التناول التقدي للنص الشعري الواحد عند التقاد العرب
الحسن، الذي يجلو لفظه، وتقل فوائده، كقول القائل:

الآيات

هذه ألفاظٌ بديعةُ المطالع والمقاطع، حلوةُ المعاني والمواقع، قليلةُ المعاني والفوائد^(٢٣).
والحق أن قصور أرباب هذا الضرب من التناول جميعاً، يرجع في المقام الأول إلى
تصورهم للشعر بوصفه كلاماً عادياً من حيث دلالتُه، ومن ثمَّ يجوز الحكمُ على دلالتِه بهذه
الأحكام الجزئية التي تتناول أجزاءً واحداً واحداً. وإنه في أساس الشعرية أن الدلالة التي
تتخذها الصورة ليست هي التي تعرض نفسها على إدراكنا، فنتبين ما فيها من محتوى كان
لها قبل أن تصير شعراً، بل إن الشكل الشعري شكلٌ فني يشع بمضامين خاصة متأتية من
مناطق مختلفة فيه، ولا يدركها إلا الحدس؛ لأنها منبعثة عن حدس؛ ذلك أن «كل نص فني
يقدم مستويين: مستوى إخباري مباشر، ومستوى إشاري غير مباشر، هو ما تزخر به اللغة
الشعرية فيما وراء المؤدى المباشر، ويكون نظام العلاقات الدلالية والإيقاعية في النص.
وطبيعي أن الأسبقية في النثر العادي الوظيفي هي للمستوى المباشر أو الإخباري، بينما
تكون الأسبقية في النص الشعري للمستوى الثاني. وربما كان المضمون الإخباري (أو
الموضوع) في النص مجرد مناسبة تحريضية أو «صقالة» للمشروع الفني. والمستوى
الإخباري يبقى أكثر ارتباطاً بالمناسبة التاريخية، بينما يُفقد المستوى الثاني من المناسبة
والظرف المحدد، ويمتلك القدرة على البث المتجدد، بحيث يخاطب أجيالاً عديدة. وبين
المستويين علاقة تفاعل وإضاءة. والمستوى الثاني هو الذي يتشمل المستوى الأول من
الشربة، وهو بالتالي جوهر العملية الفنية. فإذا حصرنا النص الشعري في مستواه الأول، أو

التمسنا هذا المستوى دون أن يضيئه المستوى الثاني، أو مررنا بالمستوى الثاني مروراً تأويلياً أو جاهلاً، فعرضنا النص على معيار القرائن التقليدية، واقتصرنا على الدلالات الاصطلاحية القاموسية للمفردات، قتلنا روح النص وتشبنا بثيابه العارضة»^(٢٤).

ولعل الصفة المشتركة لدى أصحاب ما سميناها «التناول الجمالي العقلي» إنما هو عدم قدرتهم على إدراك الجمال الفني بوصفه وحدة حية متماسكة، انتقاص أي جزء منها يسيء إلى جماليتها. والأمر كما يقول هيغل: «إن مهمة الفن هي العمل على أن يغدو الظاهراتي في مختلف نقاط سطحه هو العين، مقر النفس وكاشفة الروح. ولعلنا نذكر البيتين الشعريين اللذين يناجي فيهما أفلاطون النجمة Aster بالقول:

حين تنظرين إلى النجوم، وانجمتاه، أود لو كنتُ أنا السماء ذات المائة عين
لأتأملك من عالي السماء»^(٢٥).

إن الشكل في الآثار الفنية ينبغي أن يُظهر الروح في كل جزء من أجزائه، ومن ذلك تتأتى حيوية الفن وإنسانيته وسلطانه القوي على النفس البشرية؛ لأنه يخاطبها بما هو أساسي فيها، بما هو من ألصق الأشياء بطبيعتها وجوهرها.

٢- تناول نفسي؛ ومثله:

● ابن طباطبا (٣٢٢ هـ)

إن ما أهمله ابن قتيبة وقُدامة وسواهما في شأن هذه الأبيات، تنبه إليه ابن طباطبا

٢٤- خالدة سعيد، حركة الإبداع، ص ٥٧-٥٨.

٢٥- هيغل، فكرة الجمال، ص ٩٣-٩٤.

٥٨ ————— أشكال من التناول التقديري للنص الشعري الواحد عند النقاد العرب
بوعي الناقد البصير. ومما هو جلي أن دارس «عيار الشعر» لابن طباطبا لا يملك إلا أن
يقرّ بأنه أمام ناقد له حظ من التفوق. ومما يميز هذا الناقد قدرته على استكناه الروح
العربي في الشعر. ذلك الذي أنتجه الجاهليون وأوائل الإسلاميين، وظلّ مبايناً للروح
الجديد الذي سرى في أعطاف الشعر العربي بدءاً من القرن الثاني للهجرة، باندماج
الجدول الثقافي المختلفة في يَمّ الثقافة العربية، وبظهور شعراء كثيرين ليسوا من
الأرومة العربية.

وقد ناقش ابنُ طباطبا الأبيات التي نحن في صددِها في معرض حديثه عما سمّاه
«الشعر الحسن اللفظ الواهي المعنى». ويبدو أنه كان مقتفياً خطأ سابقه فقط في استعارة
العنوان؛ إذ نجده يذكر حسناتٍ للمعنى في أمثال هذه الأبيات لم يشر إليها المتقدمون.
يقول تحت العنوان المتقدم: «ومن الأبيات الحسنة الألفاظ المستعذبة الرائقة ساعاً،
الواهية تحصيلًا ومعنى، وإنما يُستحسن منها اتفاقُ الحالات التي وُصفت فيها، وتذكُّرُ
اللذات بمعانيها، والعبارة عما كان في الضمير منها، وحكايات ما جرى من حقائقها،
دون نسيج الشعر وجودته، وإحكام صنعه وإتقان معناه...»^(٢٦).

أراد ابنُ طباطبا بهذا أن هذه الأبيات مما جاد وحسن لتصويره حقائق المعاني التي
وقعت لقائلها الواصفين لها، من دون إتقانٍ للمعنى. ويعني هذا في لغة النقد أن ابن
طباطبا قد تنبّه إلى العنصر الداتي في هذه الأبيات؛ أي إتمامها عنده، من الشعر الذي يعبر
عن تجارب أصحابه. ولا شك أن تفسيرات ابن قتيبة كانت ماثلة لابن طباطبا حين عرض لهذه
المسألة: ففضلاً عن العناوين التي استعار كثيراً منها من سلفه، نجد لديه مثالين من

أمثلة ابن قتيبة على «الشعر الذي حُسِّنَ لفظُه وحلا وليس وراءه متحصِّل». أمَّا هذان المثالان فهما، أولاً، البيتان اللذان نسبهما ابن قتيبة إلى المعلوط السعدي، وهما:

إِنَّ الَّذِينَ غَدُوا بَلْبَكَ غَادِرُوا وَشَأْلًا بَعِينِكَ لَا يَزَالُ مَعِينَا
غِيْضُنَ مِنْ عِبْرَاتِهِمْ وَقُلْنِ لِي: مَاذَا لَقِيتَ مِنَ الْهَوَىٰ وَلَقِينَا^(٢٧)

وقد نسبها ابن طباطبا إلى جرير.

وثاني المثالين أبياتنا موضوع الدارسة:

ولمَّا قَضِينَا.....
الآيات^(٢٨)

وبعد أن أورد ابن طباطبا هذه الآيات قال: «فإنَّ فائدةَ هذا الشعر هو استشعارُ قائله لفرحة قفوله إلى بلده وسروره بالحاجة التي وصفها، من قضاء حَجِّه وأنسه برفقائه، ومحادثتهم، ووصفه سيلاً الأباطح بأعناق المطيِّ كما تسيل بالمياه. فهو معنى مستوفى على قدر مراد الشاعر»^(٢٩).

وأحسب أنه يكفي الدارس أن يجيل الطرف في قول هذا الناقد: «إنَّ فائدةَ هذا الشعر هو استشعارُ قائله لفرحة قفوله إلى بلده وسروره بالحاجة التي وصفها»، ليدرك المنزلة العلية التي بلغها هذا الرجل. فقد أدرك أن ما يسمَّى الآن بـ «البنية المنطقية» للنص ليس دائماً معاني عقلية صرفة، فثمة، إلى جانب ذلك، المعاني الشعورية أو إشعاعات البوح الداخلي، أو الحدوس غير الواعية، هذه التي لا يحصلها الشاعر من

٢٧ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٨.

٢٨ - ابن طباطبا، عيار الشعر، ص ٨٧ - ٨٨.

٢٩ - المصدر السابق، ص ٨٨.

٦٠ ===== أشكال من التناول التقدي للنعص الشعري الواحد عند التقاد العرب ثقافه أو من واقع خارجي، وإنما هي صورة لثوب داخلية الشاعر المستثارة. صور ابن طباطبا بوضوح الجو النفسي الذي صدرت عنه الأبيات في نفس قائلها، ووزن الشعر بمعيار جديد هو معيار «التعبير عن الذات» و «وصف التجارب». ولا شك في أن هذا المعيار ألصق بطبيعة الشعر العربي القديم، وأقرب إلى الذاتية الشاعرة.

وقد فطن هذا الناقد إلى صورة فنية في النعص، يمكن أن تكون أسهمت إسهاماً بيئاً في جماليات النعص، وهي صورة سبل الأباطح بأعناق المطي كما تسيل بالمياه، مما يشي بتنبه إلى قدرة التخيل في تصوير التجارب الشعورية، وقوة فعاليته في إثارة الحس الجمالي لدى المتلقي.

وأيا كان ما نقول في شأن تناول ابن طباطبا هذا، فإنه تناول فتح الباب على مصراعيه لنوع من الدرس الأدبي يكاد يكون جديداً في زمانه، على غرار ما نجد لدى ابن جنّي وأضرابه، فقد كان ناقدًا متفوقًا في مضمار الدرس الذي يعول على نفسية المبدع والمتلقي بين نقاد العرب القدامى، وتُسجّل لكتابه «عيار الشعر» لمحات موفقة جدًا في هذا الشأن. وما أغفله التناول السابق نجده هنا بأهلية تامّة. ولا يخرج ما دّل به ابن طباطبا عن تصوّر للشعر يجعل منه وسيلة تعبيرية عن تجربة شعورية، عاناها المنشى. وقد تأتي لهذا الناقد أن يدرك أن القصّ في أمثال هذه الأبيات ليس ذا طبيعة ملحمية بعيدة عن ذات المبدع، بل هو قصّ غنائي تُشعه الذات الشاعرة في رحلة البثّ الشعوري المبدع. والشعر، وفق هذا التصوّر، ذو طبيعة معرفية، ولكنها ذاتية، أي إنه يصدر هنا عن «الانفعال المبدع» كما يقول برغسون. ويمكن القول، جملةً، إن ابن طباطبا فطن إلى الذاتية المبدعة، وجاء تقويمه لهذا الصنف من الشعر ورفعه من شأن

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٦١
معانيه مبيّناً على هذه القاعدة؛ أي إنه فطن إلى غرض القائل. وعلى الرغم من أن قدامة
قد تكلم على «الغرض» المقصود لدى المنشئ، أخفق في تلمّسه في هذه الأبيات.

• ابن جنيّ ت (٣٩٢ هـ).

اللافتُ للنظر أن ابن جنيّ فطن إلى ما فطن إليه ابنُ طباطبَا، وأضاف إلى ذلك
وسمًا لمن تدبّر هذه الأبيات فلم يقع وراءها على طائل بجفاء الطبع، كما وسّم الأبيات
نفسها بخفاء المقصود منها! (٣٠).

وقد دلّل ابنُ جنيّ على بصيرة نافذ في تناوله التّقديّيّ لهذه الأبيات، حين خالف
كثيرين من سابقيه الذين آنسوا شيئًا من جمالية الأداء في الأبيات، لكنّهم لم يوظّفوا هذه
الجمالية في تناول نقديّ ينظر إلى الشعر بوصفه فنًّا أساسه إرادة الرّوح التائق أن يتظّهّر في
شكل فنيّ قادر على إحداث صورةٍ مماثلة له لدى متلقّي الفنّ. ولا نزع أن ابن جنيّ قد
انتهى إلى هذا أو إلى ما هو قريبٌ منه، ذلك أنّه ظلّ ممن يقولون بالفصل بين المحتوى
وصورته. وهو يقرّ لأصحاب التناول السابق مذهبهم في جودة صورة الأبيات لكنّه يرى
أنّ مبعث ذلك إنّما هو تشريفُ المعاني إيّاها، وتقديسها لها «فإذا رأيت العرب قد أصلحوا
ألفاظها وحسّنها، وحمو حواشيها وهذبوها، وصقلوا غروبها وأرهفوها، فلا ترين أنّ
العناية إذ ذاك إنّما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمةٌ منهم للمعاني، وتنويهٌ بها، وتشريفٌ
منها. ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحسينه، وتزكّيته، وتقديسه، وإنّما المبغيّ بذلك منه
الاحتياط للموعى عليه، وجوّاره بما يعطر بشرّه، ولا يعرّ جوهره، كما قد نجد من المعاني

٦٢ = أشكال من التناول التقديري للنص الشعري الواحد عند النقاد العرب
الفاخرة السامية ما يهجنه ويغص منه كُدرة لفظه، وسوء العبارة عنه»^(٣١). وتصور
المضمون والصورة الشعريين على هذا النحو من صورة الوعاء والموعى عليه، وتشريف
الأول لشرف الثاني، مما يساعد في إدراك الجمالية الحقيقية لهذا الفن.

وإذا كان ابن جني قد وقف في هذا المضمار عند النقطة التي انتهى إليها متقدموه،
فإنه تقدم عليهم في نقاط أخرى. فقد تبين أن دلالة هذه الأبيات دلالة خاصة، وفيها
شيء من خفاء وغموض. ويفهم هذا بوصفه إشارة إلى الطبيعة النفسية لهذه الدلالة.
وتراءى لابن جني شيء آخر من أسرار هذه الأبيات، وهو أنها من الأشعار المتخصصة
بجمهور خاص، سواء من المنشئين أم المتلقين. وإذا كان من الشعر ما يروق فئة دون
غيرها من الناس، فإن هذه تنتسب إلى الساحة النفسية لأهل النسيب وأصحاب الهوى.
وكأنه يقول إن هذه الأبيات لا يقدرها حق قدرها الناس كلهم، ولا أهل الرأي
والحكمة والفلسفة منهم، وإنما هي من شأن العشاق وأرباب المواجيد؛ أي إن فيها
«تجربة». ولعله من هنا ما جاء فيها من خفاء وغموض، إذ «تشخص التجربة الشعرية،
عندما تكون معاناة في النفس، بظلال خفية هاربة، كثيرة التحول والاختفاء ولا يمكن
أن تلمسها بوعي وثبت؛ لأن الشعور يعانى معاناة، ولا يفهم فهمًا»^(٣٢).

ويبدو أنه لاح لابن جني أن هذا الضرب من المعاني الغامضة، أو ضروب الشعور، يعز
التعبير عنه بلغة عادية عارية من أردية الجمال والتصوير؛ ولا بد، تبعاً لذلك، من اختيار لغة
متميزة قادرة على تظهير هذه الحالات الانفعالية. فالشاعر، كما يفهم منه، «يحاول أن ينقل

٣١- المصدر السابق، ص ٢١٨.

٣٢- إيليا حاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص ١٦٣.

ذلك الشعور الغامض، دون أن يوفق إلى ذلك؛ لشدة خطفه وسرعة تحوُّله. لذلك فهو يتوسل أبداً بالصورة؛ لأنها تضع القارئ أمام مشهدٍ يثير في نفسه الشعور الذي كان الشاعر قد عاناه، ناقلةً بذلك التجربة من نفسه إلى نفوس القراء»^(٣٣).

وقد تبين ابن جني حقا منزلة التصوير في هذه الأبيات - كما فعل ابن طباطبا موجزا - وتراءى له أنه الوسيلة المثلى للتعبير عن أشجان العاشقين وأصحاب اللوعة والهيام. ولنصغ إلى ما يقول في تحديد الصور الفنية وما نهضت به من أداء دلالي:

«وذلك أن في قوله «كل حاجة» ما يفيد منه أهل النسيب والرقعة، وذوو الأهواء والجمعة ما لا يفيد غيرهم، ولا يشاركونهم فيه من ليس منهم؛ ألا ترى أن من حوائج منى أشياء كثيرة غير ما الظاهر عليه، والمعتاد فيه سواها؛ لأن منها التلاقي، ومنها التشاكي، ومنها التخلي، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له، ومعقود الكون به»^(٣٤)...

- «وأما البيت الثاني فإن فيه:

- أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا -

وفي هذا ما أذكره؛ لتراه فتعجب بمن عجب منه ووضع من معناه. وذلك أنه لو قال: أخذنا في أحاديثنا، ونحو ذلك، لكان فيه معنى يكبره أهل النسيب وتعنوا له مئعة الماضي الصليب. وذلك أنهم قد شاع عنهم واتسع في محاوراتهم علو قدر الحديث بين الأليفين، والفكاهة بجمع شمل المتواصلين... فإذا كان قدر الحديث - مُرسلاً - عندهم هذا، على ما ترى، فكيف به إذا قيده بقوله (بأطراف الأحاديث). وذلك أن في قوله (أطراف

٣٣ - المصدر السابق، ص ١٦٣.

٣٤ - ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ٢١٩.

٦٤ ===== أشكال من التناول التقدي للنعش الشعري الواحد عند النقاد العرب
 (الأحاديث) وَحِيًّا خَفِيًّا، وَرَمَزًا حُلُوًّا؛ ألا ترى أنّه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبّون،
 ويتفاوضه ذوو الصبابة المتيّمون، من التعريض، والتلويح، والإيحاء دون التصريح؛
 وذلك أحلى وأدْمَثُ، وأغزَلُ وأنسَبُ، من أن يكون مشافهةً وكشفًا، ومصارحةً وجهراً.
 وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين أعلى عندهم، وأشدُّ تقدّمًا في نفوسهم، من لفظها
 وإن عذّب موقعه، وأبق له مستمعُه (٣٥).

نعم وفي قوله:

- وسالت بأعناق المطي الأباطح -

من الفصاحة ما لا يخفاء به. والأمر في هذا أسير، وأعرف، وأشهر (٣٦)

فما يراه ابن جنيّ هنا هو أنّ الشاعر قد توّسل التخيل ليظهر هذا الغرض الغامض
 الذي لم يهتد إليه جمهور من سبق إلى تناول الأبيات. وواضح أنّ الناقد قد تبين من
 الصّور كنايةين واستعارة، وذهب إلى أنّ هذه الجماليات اللفظية إنّما جيء بها ابتغاء
 التعبير عن شريف من المعاني يصعب التعبير عنه «فكانّ العرب إنّما تحلّي ألفاظها
 وتدبجها وتشبيها، وترخرفها، عنايةً بالمعاني التي وراءها، وتوصلاً بها إلى إدراك
 مطالبها، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «إنّ من الشعر حُكْمًا وإنّ من البيان
 لسِحْرًا. فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلّم يعتقد هذا في ألفاظ هؤلاء القوم،
 التي جُعِلت مصايِدَ وأشراكًا للقلوب، وسببًا وسُلّمًا إلى تحصيل المطلوب، عُرف بذلك
 أنّ الألفاظ خدَمٌ للمعاني، والمخدوم - لاشك - أشرف من الخادم» (٣٧).

٣٥ - المصدر السابق، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

٣٦ - المصدر السابق، ص ٢٢٠.

٣٧ - المصدر السابق، ص ٢٢٠.

كان منطلقُ ابنِ جِنِّي من صُورٍ فنيّةٍ محدّدةٍ وقفَ عندها الواحدةُ تلو الأخرى، وقد استشفَّ أنّ وراءها حديثًا من أحاديثِ النَّفسِ مكثفًا، استطاعت هذه الصُّورُ أن تنقله إلى المتلقّي. ورأى أنّ المعاني في هذه الأبيات مما تُكبره فئةٌ من النَّاسِ هي فئةُ أهلِ النسيب، وجاءت هذه المعاني جميعًا مرتبطةً بالعرض المطلوب، وهو ما تنبّه إليه قُدّامة، وإن كان قد أخفق في تبيّنه عند التطبيق، كما أحسنَ الإشارةَ إليه ابنُ طباطبَا، وفق ما أسلفنا.

ويمتازُ قولُ ابنِ جِنِّي، عمومًا، بأنّه يقوم على التوجّه، أوّلاً، إلى الذاتِ المبدعة، وتبيّن الحُدُسِ الذي حدستُ به، والانفعالِ الذي وهب لهذا الحُدُسِ وحُدثته وتماسكه، كما يقول كروتشه؛ ومن ثمّ جاء التّخييلُ ليعتقل هذا الحُدُسَ ويظّهره؛ أي ليقوم بمَوْضعةِ الدّاتيّ. ويطلعنا ابنُ جِنِّي على طبيعة هذا التماسك في الحُدُسِ الشعريّ ممثلاً في هذه الصُّورِ المتلاحقة، التي تتمثل فيها جميعًا سياءُ الدّاخليةِ الشّاعرة. وألحَ ابنُ جِنِّي على طابع التلويح والإيحاء والرّمزِ المثقلِ بالدلالة في هذه الصُّور. وكأنّه يريد أن يقول ما قاله كروتشه من أنّ «العاطفة، لا الفكرة، هي التي تُضفي على الفنِّ ما في الرّمز من خفةٍ هوائية»^(٣٨).

ويمكن القول، بإجمالٍ، إنّ الذي لاح لقُدّامة ولم يهتد إلى الطريق إليه في هذه الأبيات، ثمّ جاء ابنُ طباطبَا فأشار إليه، استغلّه ابنُ جِنِّي أحسنَ استغلال؛ إذ رأى أنّ من الشّعرا ما يكون نابعًا من نفسِ قائله مصوّرًا حالًا خاصّةً من أحواله، ثمّ تقدّم في تناوله فرأى أنّ التخييل أداةٌ يتوسّل بها الشّعراءُ للتعبير عن الشّريفِ العصيّ من المعاني. وقد فعل ابنُ جِنِّي هذا كلّهُ مترسِّمًا منهجًا خاصًّا يقوم على الوقوف عند جزئيات النّصِّ ومناطق «التوتر» فيه.

• ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧هـ).

لا أحسب أن قارئ «المثل السائر» لابن الأثير يجد معترضاً على الزعم أن هذا العالم قد اطلع على ما قال ابن جني في شأن هذه الأبيات، وهو ينقل عنه نقلاً كاملاً من دون أن يشير إلى ذلك، حتى إنه اكتفى باثنين من هذه الأبيات الثلاثة، هما الأول والثالث، سالماً في ذلك مسلك ابن جني. ومن هنا فإن ما قيل في شأن تناول ابن جني كافٍ هنا، إلا أن ثمة إضافة من ابن الأثير لا تعدو بضعة أسطر وهي تغرف من المعين ذاته الذي اعترف منه ابن جني، وقد جاءت في آخر ما قال في شأن الأبيات، وأظهر فيها ضياء الدين كثيراً من اغتباط المكتشف. ويمكن تحديدها هذا الإسهام في قول ضياء الدين:

- «نعم وفي قول الشاعر:

وسالت بأعناق المطي الأباطح -

من لطافة المعنى وحسنه ما لا يخفاء به، وسأنتبه على ذلك فأقول: «إن هؤلاء القوم لما تحدثوا وهم سائرون على المطايا شغلتهم لذة الحديث عن إمساك الأزمة فاسترخت على أيديهم، وكذلك شأن من يشره وتغلبه الشهوة في أمر من الأمور، ولما كان الأمر كذلك وارتخت الأزمة عن الأيدي أسرع المطايا في السير، فشبهت أعناقها بمرور السيل على وجه الأرض في سرعته. وهذا موضع كريم حسن لا مزيد على حسنه، والذي لا يُنعم نظره فيه لا يعلم ما اشتمل عليه من المعنى» (٣٩).

ذلكم هو الإسهام الذي أضافه ضياء الدين، وهو ينبئ عن أن الرجل قد ورن

الشعرَ بالعبارة ذاته الذي ورّنه ابنُ جنيّ، وانطلق في تناوله من الذاتِ الشاعرة التي غلبتها لذّة الحديث، فأثر ذلك في الأجساد، فكان أن استرخت الأزمّة على أيديهم، فأسرعت المطايا في السير، فنشأ عن ذلك هذه الحركة، التي عبّرت عنها الصّورة. وواضحٌ أنّه محتفٍ بهذه الصّورة إلى أمد بعيد، وآته أنس فيها كثيرًا من الغموض، مما استدعي من المتلقّي أن يُنعم النّظر لتكشف له حجبُ المعنى، التي كثيرًا ما استغلقت على المتقدّمين. والمهم هنا هو أنّ ضياء الدين يذهب مذهب ابن جنيّ في عدّ الصّور الفنيّة في هذه الأبيات في جملة الألفاظ، وآته جيء بها، فيما يرى، لتخدم المعنى وتعبّر عنه، وكأنّ الانفعال هو الذي أمسك بقياد التّخيل فأمدّه بما يُعينه على الظهور والتجليّ.

وإن شئنا إجمالاً لما فُصل في شأن هذا التّناول قلنا: إنّ تناوُل أساسه تحسُّسٌ للشعر وتبيّنٌ لمخارجه من نفوس مبدعيه ومواجهه في نفوس متلقّيه، وذهابٌ إلى أنّ العرب كانت تجوّد صورةً أدائها لتحسن التّعبير عن مكونات دخائلها، وآته يمكن الناقد أن يتلمّس في الصّورة ما توارى في طيّاتها من دلالة قد تبدو بعيدة نسبيًا.

٣- تناوُلُ إبلاغيّ فنيّ؛ وواضع أساسه:

• عبدُ القاهر الجرجانيّ (٤٧١هـ)

يقوم هذا التّناول على تصوّر أنّ المعاني حركةٌ في النفس وسَيْرٌ، وأنّ خير الصّور التّعبيريّة ما جاء مصوّرًا تصويرًا دقيقًا حركةً المعاني الداخليّة هذه، وراصدًا لها، ومتتبّعًا خطواتها. وقد طبّق عبدُ القاهر نظريّته المعروفة في النّظم على نماذج الفنّ الشعريّ؛ ليحدّد ما فيها من جمالية. ومعلومٌ أنّ أساس هذه النظريّة إنّما وُضع لتفسير الإعجاز

البياني في القرآن الكريم. ويقترن اسم كتابه «دلائل الإعجاز» بعبارة «في علم المعاني» إشارة إلى أن البيان العالي في القرآن الكريم يعود في جزء منه إلى نظمه وترتيبه. والحق أن في هذه النظرية من التماسك والقوة ما يجعلها ركناً ركيناً في صرح البلاغة العربية، لا غنى عنه لأي باحث فيها. ويقدم عبد القاهر، أولاً، البرهان على صحة نظريته، منطلقاً من تحديد الصفة الأساسية للكلام حتى يكون كلاماً، أي لفظاً مفيداً. فنقطة البدء في أي كلام هي العلم والمعرفة، أي انبثاق معنى من المعاني أو خاطرة من الخواطر في الذهن، وليس هذا كلاماً بعد. حيث يأتي عمل اللغة لتبرز هذا المعنى أو الخاطرة للمتلقيين. وهنا مجال التفاضل؛ فكلما كانت أدوات التعبير اللغوي أقدر في مضمار تصوير المعنى والإبانة عنه، حقق ذلك ارتفاعاً في سوق الكلام. ولاشك في أن بعض المعاني أغمض من بعض؛ ومن هنا تُعطى الرتب والمنازل لنماذج الكلام، تبعاً لحظه من مزية الإبانة. ذلك أن «الوصف الخاص به (بالكلام) والمعنى المثبت لنسبه، أنه يريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلم عليها، ويقرر كفيّاتها التي تناوّلها المعرفة إذا سمت إليها. وإذا كان هذا الوصف مقوم ذاته، وأخص صفاته، كان أشرف أنواعه ما كان فيه أجلي وأظهر، وبه أولى وأجدر؛ ومن هنا يتبين للمحصّل، ويتقرر في نفس المتأمل، كيف ينبغي أن يُحكّم في تفاضل الأقوال، إذا أراد أن يقسم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدّل القسمة بصائب القسطاس والميزان»^(٤٠).

وبيّن أن نظرية عبد القاهر تقوم على ثلاث مقدمات تتكئ كل منها على سابقتها.

ونجمل مفضلها في ما يلي:

١ - لا يكون الكلامُ كلامًا حتى يريك المعلومةَ بدقة متناهية وفق الحال التي وجدها العلمُ عليها، ويعرض لك كفيّاتها التي عرفها لها الإنسان.

٢ - أشرف أنواع الكلام ما كان حائرًا أكبرَ قدر ممكن من القدرة على إظهار المعارف بأوصافها المعلومة وكفيّاتها المقررة.

٣ - ليس تحقيق القدرة الإبداعية والتوصيلية الدقيقة والشاملة من شأن الألفاظ كيفما اتفق وضعها؛ لأنّ الألفاظ في ترتيبٍ اعتباطي لا تحمل دلالة تُذكر، إذ «من البين الجليّ أنّ التباين في هذه الفضيلة، والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرد اللفظ، كيف والألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضربًا خاصًا من التأليف، ويُعتمد بها إلى وجهٍ دون وجه من التركيب والترتيب»^(٤١).

ويُفهم من تصوّر عبد القاهر للكلام أنّه يرى فيه مُركّبًا قبليًا من معنى ولفظ ذي ترتيب خاصّ. ويتمّ الترتيبُ الخاصّ في العقل وفق طريقتين متميزتين تحدّدان جزءًا من حُسن الكلام وجودته: أولاهما أن تُترك المعاني تختار ألفاظها المناسبة لها دون مغالبة وتفكير. وإذا كان في طبيعة المعاني أن تختار ما يلائمها من الألفاظ فإنّ تركها وشأتها في عملية الاصطفاء يحقّق درجةً عالية من الجمالية للكلام «فلن تجد أيمنَ طائرًا، وأحسنَ أولًا وآخرًا، وأهدى إلى الإحسان، وأجلب للاستحسان، من أن تُرسل المعاني على سجيّتها، وتدعّها تطلب لنفسها الألفاظ؛ فإنّها إذا تركت وما تريد لم تكتس إلا ما يليق

٧٠ ————— أشكال من التناول التقدي للقص الشعري الواحد عند التقاد العرب

بها، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها»^(٤٢). فالجمالية هنا تتجلى في أن الحدس يختار تعبيره المناسب؛ والأمر كما قال كروتشه: «ليس التعبير والجمال مفهومي اثنين، فما هما إلا مفهوم واحد، يمكن أن ندعوه بأحد اللفظين على السواء»^(٤٣). والثانية أن يبدئ المتكلم الرأي في الألفاظ ويُعيد، ويُعمل العقل في الاختيار، فيقع في التكلف، وينتهي إلى زخرف لا يصور معانيه وفق ما هي عليه من منابعها النفسية والعقلية.

على هذا الأساس بنى عبد القاهر أحكامه على الكلام وعلى الشعر، منتهياً إلى القول بقدرة الأداء اللغوي على التعبير عن أدق الانفعالات والمعارف، من خلال قدرة لدى المنشئ على بناء التعبير بناءً خاصاً يحقق الإبانة عن الدلالة في أسمى درجاتها. ويحظر عبد القاهر أن يُحكم على الكلام من حيث معناه معزولاً عن لفظه؛ لأن ذلك يؤول، في رأيه، إلى إنكار الإعجاز الذي جاء به التحدي، وكذا منع أن يُحكم عليه من حيث لفظه فقط؛ لأن ذلك يهون من شأن جمالية اللغة ويجعلها جمالية أستطيقية خالصة، بينما المقرّر عنده أن جماليتها الحقيقية في قدرتها التعبيرية؛ وهذه تتأتى من تجويد نظمها وترتيبها وفق ترتب المعاني النفسية التي جاءت لتكون معارض لها.

وقد عرض عبد القاهر لأبيات الدارسة التي نحن في صددها، حين كان يبرهن على أن جمال اللغة الشعرية لا يرجع إلى إنكار شيء من الحروف أو مصادفة وحشي غريب منها أو سوقي، وإنما يتأتى من ترتيب الألفاظ في الذكر على حسب ترتيب المعاني في الفكر. وناقش استجادة أصحاب التناول الأول ألفاظها دون معانيها، فألمع إلى أنهم

٤٢ - المصدر السابق، ص ١٣ - ١٤.

٤٣ - كروتشه، المجلد في فلسفة الفن، ص ٧٥.

افتقروا إلى مراجعة الفكرة وشُحذ البصيرة وحُسن التأمل، وتبيّن أنّ ثناءهم على هذه الألفاظ لا يمكن أن ينصرف إلى غير هذه الجماليات:

١- استعارة وقعت موقعها، وأصاب غرضها.

٢- حُسن ترتيبٍ تكامل معه البيان، حتّى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللفظ إلى السمع.

٣- سلامة الكلام من الحشو غير المفيد، والفضل الزائد عن الحاجة، والمعنى الغريب غير المنتمي إلى الغرض.

٤- سلامة الكلام من التقصير في أداء المعنى؛ أي وجوب أداء المعنى كاملاً^(٤٤).

والحق أنّ عناصر الجماليّة الأسلوبية هذه ترتبط جميعاً بالدلالة المراد التعبير عنها؛ أي إنّها تستمدّ جمالها من قدرتها التعبيرية ليس غير. أمّا «الاستعارة التي وقعت موقعها وأصاب غرضها» فهي تلك التي استطاعت أن تعبّر خيرَ تعبير عن الغرض، وهي أيضاً من النوع الخاصّي لا العامّي. يقول عبد القاهر في شأن تفاوت درجات الاستعارات: «اعلم أنّ من شأن هذه الأجناس أن تجري فيها الفضيلة وأن تتفاوت التفاوت الشديد. أفلا ترى في الاستعارة العامّيّ المبتدل كقولنا: رأيتُ أسداً، ووردتُ بحرًا، ولقيتُ بدراً، والخاصّيّ النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفرادُ الرجال، كقوله:

«وسالت بأعناق المطي الأباطح»^(٤٥).

٤٤- انظر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢١-٢٢.

٤٥- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥٨-٥٩.

وقال في موضع آخر في شأن هذه الاستعارة: «ثم زان ذلك كله باستعارة لطيفة طبّق فيها مفصل التشبيه، وأفاد كثيرًا من الفوائد بلطف الوحي والتنبيه. فصرّح، أولاً، بما أوماً إليه في الأخذ بأطراف الأحاديث من أنهم تنازعوا أحاديثهم على ظهور الرّواحل، وفي حال التوجّه إلى المنازل، وأخبر بعدُ بسرعة السير، ووطاءة الظّهر؛ إذ جعل سلاسة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح، وكان في ذلك ما يؤكّد ما قبله؛ لأنّ هذه الظهور إذا كانت وطيئة، وكان سيرها السير السهل السريع زاد ذلك في نشاط الرُّكبان، ومع ازدياد النشاط يزداد الحديث طيباً»^(٤٦).

ولاشكّ في أنّ هذه الاستعارة قد وقعت موقعها، وأصابته هدفها، وقد نبّه عبد القاهر على علاقاتها بدلالة جملة الأبيات (أي الغرض العام، أو المستوى الإخباري المباشر) وأنها عبّرت تعبيرًا عاليًا؛ لأنها صرّحت بما جاء مؤمًا إليه في صدر البيت من تبادل الأحاديث على ظهور الإبل وما يتعلّق بذلك. وواضح أنّ عبد القاهر قد رفع من قدر الاستعارة هنا؛ لأنها داخلّة في حمة نسيج التجربة الشعرية، مؤدّية أكبر قدر من الدلالة.

أما حُسنُ الترتيب الذي اكتمل معه الإبلاغُ والفنُّ، فيعني عند عبد القاهر ترابط دلالات الأبيات، ترابطًا محكمًا، وقد مضى يعرضها معنىً معنيًا مبيّنًا الاتصال والتلاحم في الدلالة: «وذلك أنّ أوّل ما يتلقاك من محاسن هذا الشعر أنّه قال: «ولما قضينا من منى كلّ حاجة» - فعبر عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسُننها من طريق أمكنه أن يقصّر معه اللفظ وهو طريقة العموم، ثمّ نبّه بقوله: «ومسح بالأركان من هو مسحٌ على طواف الوداع الذي هو آخرُ الأمر، ودليلُ المسير الذي هو مقصوده من

الشعر، ثم قال: «أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا» فوصلَ بذكر مسح الأركان ما وليه من رَمَ الرّكاب وركوب الرّكبان، ثم دلّ بلفظة «الأطراف» على الصّفة التي يختصّ بها الرّفاق في السفر من التّصرّف في فنون القول وشجون الحديث، أو ما هو عادة المتطوّفين من الإشارة والتلويح والرّمز والإيحاء، وأنبأ بذلك عن طيب النفوس وقوّة النشاط، وفضل الاغتباط، كما توجه ألفة الأصحاب وأنسة الأحباب، وكما يليق بحال من وُفق لقضاء العبادة الشريفة ورجا حُسن الإياب، وتنسم روائح الأحبة والأوطان، واستماع التهاني والتحايا من الخلان والإخوان..»^(٤٧).

إنّ مصدر الجماليّة الشعريّة في هذه الأبيات، كما يفهم من عبد القاهر، يكمن في أنّ التعبير فيها جاء مرتباً وفق ترتيب المعاني النفسيّة التي جاءت بها نفسُ الشاعر؛ ولما كانت المعاني النفسيّة أو الحدوس متماسكةً موحدةً بفعل العاطفة التي تسري فيها، فقد جاءت أشبه بإشعاعاتٍ من مصدر ضوئيّ واحد، وتجلّت لنا في قولٍ شعريّ أو أداء لغويّ، أخذ نسق هذه الإشعاعات وتجاوزها وتدانيها النفسيّ. وههنا مكمّن السّحر والجمال، حيث يجيء قوله الأخير في الحُكم على جماليّة هذه الأبيات: «وازدیاد الحُسن فيها بأن يجمعَ شكلٌ منها شكلاً، وأن يصل الذكُور بين متدانيات في ولادة العقول إيّاه، ومتجاوراتٍ في تنزيل الفهم لها»^(٤٨).

أمّا سلامة الكلام من الحشو والزيادة والتقصير عن الدلالة الكاملة، فأمرٌ واضح؛ لأنّ لغة الأبيات تحقّق، في رأي عبد القاهر، تطابقاً أو محاكاةً للدّاخلية الشاعرة لا نقص

٤٧- المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.

٤٨- المصدر السابق، ص ٢٤.

فيها ولا زيادة، أفليست هي إلا الروح الذي اختار مادة تظهيره؟!

ومؤدى هذا أن عبد القاهر يقول بما سماه السير هربرت ريد «الشكل العضوي» في الفن الشعري، وأن معياره في الحكم، على الكلام عامة والشعر خاصة، إنما هو الإمساك بهذا الشكل العضوي. أما متى يكون الشكل عضويًا، فيجيب ريد بأنه «حين تتوافر للعمل الفني قوانينه الفطرية الخاصة به، وينبثق عن روحه الإبداعي الحقيقي، ويدمج في كل واحد حي البنية والمحتوى، فالشكل الناتج آنذاك يمكن أن يوصف بأنه عضوي»^(٤٩). ولا شك في أن الأشعار ليست واحدة في درجة قابليتها لتحكيم هذا المعيار فيها؛ فأشعار التجارب الناضجة، وأشعار التعبير عن المواجيد والأطراب خاصة، أوفر حظًا من هذا المعيار الذي وضعه عبد القاهر، ووقف عليه كروتشه فلسفته الفنية، ثم جاء السير هربرت ريد ليقول: «إنه المبدأ الأكثر أصالة والأكثر حيوية للإبداع الشعري، وامتياز الشعر الحديث في استعادته هذا المبدأ»^(٥٠). أما كيف يضمن الشاعر أو المتكلم هذا الشكل العضوي أو هذه الوحدة، فأمر يرجع إلى تحديد الغرض من القول، وقد حدّد عبد القاهر مراد قائل هذه الأبيات حين ذكر أنها جميعًا مرتبطة بـ «المسير» الذي هو مقصود الشاعر من الشعر. وهي فكرة تقدّم إليها ابن طباطبا ودعا إليها قدامة بالحاح.

ومحصّل الدّارس من تناول عبد القاهر أنه تطبيق لتصور يرى الشعر، والكلام

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٧٥

عامّة، صورةً لما في نفس المنشئ من معانٍ؛ وترتقى هذه الصّورةُ في معراج الجّهال كلّها استطاعت أن «تعبّر»، والمنشئ هو المرجعُ في تجميل هذه الصّورة، «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون».

ثبت المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم، زكريا: مشكلة الفن، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.
- ٢- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٣٩م.
- ٣- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف المصرية.
- ٤- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق ه. ريتز، إعادة طبع بالأوفست في بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٧٩م.
- ٥- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، نشرة السيد محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- ٦- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية ١٣٧١هـ- ١٩٥٢م.
- ٧- حاوي، إيليا: نماذج في النقد الأدبي وتحليل النصوص، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

- ٨

Read, Sir Herbert, The Nature of Literature, Grove Press INC, New York, N.D

- ٩- سعيد، خالدة: حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، بيروت: دار العودة، ١٩٨٢م.

١٠ - ابن طباطبأ، محمد بن أحمد: عيار الشعر، تحقيق عباس عبد الساتر، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١١ - العسكري، أبو هلال: الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، ط٢، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

١٢ - ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: الشعر والشعراء، نشرة دي غويه، ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤م.

١٣ - قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٨م.

١٤ - كروتشه، بنديتو، المجلد في فلسفة الفنّ، ترجمة سامي الدروبي، دمشق: دار الأوابد، ١٩٦٤م.

١٥ - الناقوري، إدريس: المصطلح النقديّ في نقد الشعر، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٢م.

١٦ - هيغل: فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١م.

١٧ - هيغل: فنّ الشعر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١م.



جمالية المفردة القرآنية عند ضياء الدين بن الأثير

١- شخصية ضياء الدين:

قِيَّض لأبي الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المشهور بابن الأثير الجزري الموصلي، والملقب بضياء الدين^(١)، أن يعيش قريباً من ثمانين حجة في أواخر القرن السادس والشطر الأول من السابع الهجري. وقد وفر له عصره المتأخر نسيباً، بالإضافة إلى ما أوتي من ملكات وآلات، ما جعله واحداً من الأفاضال الذين ترسم حياتهم معالم واضحة في تاريخ أمتهم. وحسب المرء أن يعود إلى كتابه المشهور «المثل السائر» ليعرف مبلغ الثقافة والاطلاع والقدرة على الابتداع التي أوتيتها الرجل. وقد يمكّننا الدرس من الإلمام بسير كثير من أعلام الثقافة والأدب وفرسان البيان والبلاغة ممن ينتسبون إلى هذه الأمة، لكن سيرة ضياء الدين تظل بحق نسيجاً وحدها.

ذلك أنك أمام رجل من أصحاب المزاج العصبي، هؤلاء الذين تحمل أساليهم سيماً تميّز في السلوك والحياة والتعامل مع الآخرين. ولعلّ أبرز ما يميز شخصية ضياء الدين أنه عرف قدر نفسه كما عرف أقدار الآخرين. ومن هنا كنت تجد منه هذا الحرص

١- انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٥، ص ٣٨٩-٣٩٧.

جماليتها المفردة القرآنية عند ضياء الدين بن الأثير
على التميّز والغلبة. ولعمري، إنّ هذه أولى صفات النبوغ والألمعية، وهو مما آنسه ضياء
الدين في نفسه فقال عن نفسه:

أطاعته أنواعُ البلاغة فاهتدى إلى الشعر من تهجٍ إليه قويم
وتطالعك هذه الشخصية القوية حيث يمتّ فيما تقرأ من آثار الرجل، لكنّها تظهر
على أشدها في حرص ضياء الدين على أن يأتي بالجديد الذي لم يسبقه إليه أحد. وهو كثيرُ
الخبور لآته حُبِّي درجة الاجتهاد، بينما يعيش جمهورُ الكاتبين على اجترار نتاجات الآخرين
والتحوير فيها والتعليق عليها. وفي ذلك يقول: «وهداني الله لا ابتداع أشياء لم تكن من قبلي
مبتدعةً، ومنحني درجة الاجتهاد التي لا تكون أقوالها تابعةً، وإنّما هي متبعة^(٢)». آنس
ضياء الدين هذا في نفسه، وأدرك معه شيئاً آخر هو «المنزلة العلية» لصناعة الكتابة؛ فقد
نزلت منه منزلة المحبّ المكرّم. ولأنّ الأمر كذلك سخر لها أقصى غايات قدراته.

وإذا كان العرب قد ألفوا قبل عصره فيما ينبغي أن يتوسل به الكاتب من الأدوات،
أي فيما عُرف بـ «أدب الكاتب أو الكتاب»، فإنّ ضياء الدين قد تشدّد أكثر منهم في شأن
ملكات متعاطي صناعة البيان. يقول: «وبالجمله فإنّ صاحب هذه الصناعة يحتاج إلى
التشبّث بكلّ فنّ من الفنون، حتّى إنّهُ يحتاج إلى معرفة ما تقول النادبة بين النساء،
والمناشظة عند جلوة العروس، وإلى ما يقوله المنادي في السوق على السلعة^(٣)». ولا شكّ
في أنّ الرجل كان يعرف ذلك في نفسه، ومن ثمّ أخذ يطلبه من الآخرين.

٢ - المثل السائر، ج ١ ص ٤.

٣ - المصدر السابق، ج ١، ص ٣١.

٢- ثقافته ومؤلفاته:

تلقى ضياءُ الدين ثقافةً ممتازة، وتبين العناصرَ الأساسيةَ لثقافة من يريد أن يكون كاتبًا للدولة، وأدرك أن المعينَ الأول الذي ينبغي أن يستقي منه إنما هو القرآن الكريم والأحاديث النبوية ودواوينُ فحول الشعراء. فهذه خيرٌ ما يرجع إليه من وجد في نفسه قابليةً للتأدب بأدب الدرس وأدب النفس. وقد أفادته مزاولته الكتابة الشيء الكثير مما كان عصياً على أقرانه أن ينالوا منه إلا اليسير. فهو يقول: «ولقد مارسْتُ الكتابة ممارسةً كشفت لي عن أسرارها، وأظفرتني بكنوز جواهرها، إذ لم يظفر غيري بأحجارها. فما وجدتُ أعونَ الأشياء عليها إلا حلَّ آيات القرآن الكريم والأخبار النبوية، وحلَّ الآيات الشعرية^(٤)». كان الذكْرُ الحكيم الأساس الذي شيدَّ عليه ضياءُ الدين طريقته البيانية، وتميَّز به عن كلِّ من عالج الكتابة، وجرى منها على عرق. ولضياء الدين تعاملٌ خاص مع كتاب الله تعالى، وهو يحدِّده على هذا النحو: «واعلم أن المتصدِّي لحلِّ معاني القرآن يحتاج إلى كثرة الدرس: فإنه كلما ديم على دَرْسه ظهرَ من معانيه ما لم يظهر من قبل، وهذا شيءٌ جربته وخبرته، فإنِّي كنتُ آخذ سورة من السُّور وأتلوها، وكلما مرَّ بي معنى أثبتته في ورقة مفردة، حتَّى أنتهي إلى آخرها، ثم آخذُ في حلِّ تلك المعاني التي أثبتتها واحداً بعد واحد، ولا أقنع بذلك حتَّى أعاود تلاوة تلك السُّورة، وأفعلُ مثل ما فعلته أولاً، وكلما صقلتُها التلاوة مرةً بعد مرة، ظهر في كلِّ مرّة من المعاني ما لم يظهر في المرّة التي قبلها^(٥)».

٤- المصدر السابق، ج١، ص٧٧.

٥- المصدر السابق، ج١، ص١١٥.

أما المنهل الثاني الذي نهل منه ضياء الدين فقد كان الشعر العربي، وفي أخباره أنه استظهر كثيرًا من أشعار الفحول، الذين شرعوا طريقة النظم للعرب، ومهدوا السبيل لمن أتى بعدهم. وابن الأثير يحسن الإفادة من هذه الأشعار. وقد كان جس الانتقاء عنده قويًا، ومن هنا قرأ كل أشعار العرب، واختار منها ما أنس فيه تقويةً للملكة البيان. وفي معرض حديثه عن «جوامع الكلم»، التي هي إحدى ثلاث أوتيتها النبي (عليه الصلاة والسلام) ولم يؤتها أحد من قبله، يقول: «وقد ورد شيء من ذلك في أقوال الشعراء المفلحين، ولقد تصفحت الأشعار قديمها وحديثها، وحفظت ما حفظت منها، وكنت إذا مررت بنظري في ديوان من الدواوين ويلوح لي فيه مثل هذه الألفاظ أجد له نشوة كنشوة الخمر، وطربًا كطرب الألمان؛ وكثير من الناظمين والناثرين يمر على ذلك ولا يتفطن له، سوى أنه يستحسنه من غير نظر فيما نظرت أنا فيه، ويظنه كغيره من الألفاظ المستحسنة^(٦)». وقد وضع ضياء الدين نصب عينيه أن يكون أميرًا من أمراء البيان العربي، فعكف على دراسة آثار الأئمة السابقين مستفيدًا منهم ما هدتهم إليه عبقريتهم ونبوغهم. ولكنه لم يقف عند الغاية التي جروا إليها، بل كان شاغله أن يضيف إلى ما أتوا به، ويغني ديوان البيان العربي بنتاج تجليله العيون شرقًا وغربًا. والحق أن ضياء الدين كان يعيش تحت وطأة إحساس من أراد أن يكون معلمًا لصناعة البيان ورأسًا لخطوطها الأساسية. ولا غرابة بعد هذا أن نجد بين أسماء مصنفاته كتابه المشهور «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر». فقد هدف إلى أن يرسم معالم الطريق لمن يريدون أن يسلكوا. وهو كتاب يدرك الباحثون اليوم قيمته الحقيقية ومنزلته بين

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٨٣

كتب البلاغة والنقد العربيّة. أمّا القدماء فقد شهدوا بقيمته، وعرفوا لصاحبه صنيعة الطيب. يقول ابن خَلْكَان في هذا الكتاب: «وهو في مجلدين جمع فيه فأوعى، ولم يترك شيئاً يتعلّق بفنّ الكتابة إلّا ذكره^(٧)». ومعروف ما كان من صدّي لهذا الكتاب لدى معاصري ضياء الدين والتالين لهم. أمّا كتابه الآخر الذي نحا فيه منحى تعليمياً فهو مجموع اختار فيه من شعر أبي تمام والبحرّيّ وديك الجنّ والمنتبّي. وعنه يقول ابن خَلْكَان: «وهو في مجلد واحد كبير، وحفظه مفيد^(٨)».

ولضياء الدين كتاب آخر اسمه «الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور»، وهو يشير في بدايته إلى أنّه أراد أن يتقن صناعة تأليف الكلام فبدا له أنّه لن يبلغ المراد ما لم يطلع على علم البيان، الذي هو لهذه الصناعة بمنزلة الميزان، ويذكر أنّه أمضى وقتاً مديداً في التماس أسبابه ووسائله. ويقول: «فلم أترك في تحصيله سبيلاً إلا نهجته، ولا غادرت في إدراكه باباً إلّا ولجته، حتّى اتّضح عندي باديه وخافيه، وانكشف لي أقوال الأئمة المشهورين فيه، كأبي الحسن عليّ بن عيسى الرّمانيّ، وأبي القاسم الحسن بن بشر الأمديّ، وأبي عثمان الجاحظ، وقدامة بن جعفر الكاتب، وأبي هلال العسكريّ، وأبي العلاء محمّد بن غانم المعروف بالغانمي، وأبي محمّد عبد الله بن سنان الخفاجيّ، وغيرهم ممن لهم كتابٌ يشار إليه، وقولٌ تُعقد الخناصرُ عليه^(٩)».

وجملّة القول أنّ الدارس يظلّ إزاء ضياء الدين مطمئناً إلى عالم حدّد وجهته

٧- وفيات الأعيان، ج ٥، ص ٣٩١.

٨- وفيات الأعيان، ج ٥، ص ٣٩٢.

٩- إعجاز القرآن، ص ١٦٤.

ومقصده، وأعدَّ السَّيرَ نحوه بكلِّ ما أوتي من قوَّة. يدلُّك على ذلك هذا الفيضُ من الأعلام الذين قرأ لهم وناقش آراءهم فأيد وناصر أو فندَّ وخالف. وقد عدَّ له ابنُ خَلَّكان سبعةَ مصنَّفاتٍ أثنى عليها جميعاً.

٣- ضياءُ الدِّينِ والقرآنُ الكريم:

لا نجد بليغاً في العربيَّة، سواءً أكان ممن دانوا بالإسلام أم ممن لم يدينوا به، لم يطعم من مائدة القرآن الكريم زاداً من البيان العالي الذي تستطيع أن تتبين سيءاه فيما ترك من نتاج. ولن يحتاج المرءُ إلّا إلى قليلٍ من النظر ليقف عند آثار القرآن فيما خلَّف كبارُ الكُتَّابِ وعظماءُ الشعراء. فقد أسلمت هذه الأُمَّةُ مقادمتها لبلاغة القرآن، وكان مقدارُ الاستجابة لهذا الكتاب المبين وللدين الجديد بين قبائل العرب موازياً لحظوظها من الفصاحة والبلاغة، وعنت وجوه الرِّجالِ لذي العزَّة صاحبِ الكتاب بمقدار نصيب الواحد منهم من اللِّسن والبيان. وقد أحسن الرافعيُّ - رحمه الله - التعبيرَ عن قيَّادة القرآن لأُمَّة العرب وتأثيره في فطرتها في قوله: «ومن أين له (أي للقرآن الكريم) إلّا أن يأتي الفِطْرَةَ التي هي أساسُ هذه كلِّها، فيملكها، ثمَّ يصوغها، ثمَّ يصرِّفها؛ فإنَّ الذي لا يدفعُ الطَّبْعَ لا يدفعُ الرِّغْبَةَ، ومن لم يقُدِ الأُمَّةَ من رغائبها لم يقُدِ في زمامه غيرَ نفسه، وإن كان بعد ذلك من كان، وإن جهد، وإن بالغ^(١٠)».

والحقُّ أنّ ضياءَ الدِّينِ ذو خصوصيةٍ وتميِّزٍ في هذا الشأن، بل ربَّما برَّ السابقين في النهل من معين القرآن. ولا تفارقك آياتُ الذِّكر الحكيم ووجوهُ بيانه وإعجازه في صفحة

من صفحات «مثله السائر». فقد وقر في صدره أن بيان القرآن فوق كل بيان، وأن طريق أي ملتمس لصناعة النظم والنثر ينبغي أن يبدأ بالعكوف على القرآن، وإمعان النظر في طرائقه وأساليبه. وضيأ الدين كثير الإشارة إلى تلمذته على كتاب الله عز وجل، وإفادته منه ما جلى به وبز الكثيرين. وفي فصل من فصول المثل السائر وسمه بـ «الطريق إلى تعلم الكتابة» يقول: «والثالثة أن لا يتصفح (أي طالب البيان) كتابه المتقدمين، ولا يطلع على شيء منها، بل يصرف همه إلى حفظ القرآن الكريم وكثير من الأخبار النبوية وعدة من دواوين فحول الشعراء ممن غلب على شعره الإجادة في المعاني والألفاظ، ثم يأخذ في الاقتباس من هذه الثلاثة^(١١)». بل إن أكثر أمثلة البيان والبلاغة إنما أفاده من هذا الكتاب المبين. وعنده أن كتاب الله ضم في جنباته البيان بأسره، ومن ألم بقدر مناسب منه ظفر بما لا يضاهى من ملكة البيان. يقول في شأن بحثه عن البيان ومصادره: «وكنت عثرت على ضروب كثيرة منه في غضون القرآن الكريم، ولم أجد أحدا ممن تقدمني تعرض لذكر شيء منها، وهي إذا عُدت كانت في هذا العلم بمقدار شطره، وإذا نظر إلى فوائدها وُجدت محتوية عليه بأسره^(١٢)». وقد أسلفنا الحديث عن طريقته الخاصة في تدبر أي الذكر الحكيم وحل معانيه. ولنسمع منه الآن هذا التفصيل في مبلغ الفائدة التي يمكن الحصول عليها من قراءة القرآن الكريم وحفظه. يقول:

«وأما النوع السادس، وهو حفظ القرآن الكريم، فإن صاحب هذه الصناعة

ينبغي له أن يكون عارفاً بذلك؛ لأن فيه فوائد كثيرة؛ منها أنه يُضمّن كلامه

١١ - المثل السائر، ج ١، ص ٧٦.

١٢ - المثل السائر، ج ١، ص ٤.

بالآيات في أماكنها اللاتقة بها ومواضعها المناسبة لها، ولا شُبْهة فيما يصير للكلام بذلك من الفخامة والجزالة والرونق؛ ومنها أنه إذا عرف مواقع البلاغة وأسرار الفصاحة المودعة في تأليف القرآن اتخذ بحرًا يستخرج منه الدرر والجواهر ويودعها مطاوي كلامه، كما فعلته أنا فيما أنشأته من المكاتبات، وكفى بالقرآن الكريم وحده آلة وأداة في استعمال أفانين الكلام^(١٣) .

٤- آراؤه في جمالية التعبير:

امتلك ضياء الدين ذائقة لغوية ممتازة، تتحسس في مفردات اللغة وظيفه أخرى غير الوظيفة البانية. ومعلوم أن للبلاغة تعاريف كثيرة، تأتي كثيرًا منها للعرب من موارد غير عربية، كما يشهد بذلك كتاب البيان والتبيين للجاحظ وطائفة أخرى من الكتب المهمة بهذا الجانب من الثقافة. وتكاد هذه التعاريف تأتلف على القول بأن البلاغة تكمن في أن يصل المتكلم إلى مراده بأقل قدر ممكن من الأداء اللفظي، حتى لكأنها الإفهام مع اقتصادٍ ويُسرٍ في الأداء. وربما كان تعريف جعفر بن يحيى البرمكي مما هو متميز في هذا الصدد. وهو يقول: «البلاغة أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلي عن مغزاك، وتخرجه من الشَّرْكة، ولا تستعين عليه بطول الفكرة، ويكون سليماً من التكلّف، بعيداً من سوء الصنعة، بريئاً من التعقيد، غنياً عن التأمل^(١٤)». وقد كان ضياء الدين مدققاً في المصطلحات التي يستخدمها في وصف الخصائص الكلامية. وهو يعيد

١٣- المثل السائر، ج١، ص ٣٠-٣١.

١٤- أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ٤٨.

كثيراً مما يقال في صفة الكلام البليغ من ألفاظ إلى خَلَقَ الإنسان. يقول: «وقد قيل في صفات خَلَقَ الإنسان ما أذكر ههنا، وهو الصَّبَاحَةُ في الوَجْه، الوَضَاءُ في البَشْرَة، الجمال في الأنف، الحلاوة في العينين، الملاححة في الفم، الظرف في اللسان، الرشاقة في القَد، اللباقة في الشَّمائل، كمال الحُسْن في الشَّعر^(١٥)». ولعلَّ تحديداً كهذا مما يشي باهتمام العالم الأديب بوظيفة ثانية للغة. وهو يردُّ على من يجعل فائدة وَضَعِ اللُّغَة في البيان وحده، ويضيف إلى ذلك شيئاً آخر، هو التَّحْسِينُ والتَّجْمِيلُ. يقول: «أما قولك إنَّ فائدة وَضَعِ اللُّغَة إنَّما هو البيان عند إطلاق اللفظ، واللفظ المشترك يخلُّ بهذه الفائدة، فهذا غيرُ مسلَّم به، بل فائدة وَضَعِ اللُّغَة هي البيان والتَّحْسِينُ... وأما التَّحْسِينُ فإنَّ الواضِعَ لهذه اللُّغَة العربيَّة، التي هي أحسنُّ اللُّغات، نظر إلى ما يحتاج إليه أربابُ الفصاحة والبلاغة فيما يصوغونه من نَظْمٍ ونثر، ورأى أنَّ من مهمَّات ذلك التَّجْنِيسُ، ولا يقوم به إلاَّ الأسماءُ المشتركة التي هي كلُّ اسمٍ واحد دلَّ على مسمَّين فصاعداً، فوضعها من أجل ذلك.

وهذا الموضوع يتجاوزه جانبان يترجَّح أحدهما على الآخر؛ وبيانه أنَّ التَّحْسِينَ يقضي بوضَعِ الأسماء المشتركة، ووضعها يذهب بفائدة البيان عند إطلاق اللفظ. وعلى هذا فإنَّ وضعها الواضِعُ ذهب بفائدة البيان، وإن لم يضع ذهب بفائدة التَّحْسِينِ؛ لكنَّه إن وضع استدركَ ما ذهب من فائدة البيان بالقرينة، وإن لم يضع لم يستدرك ما ذهب من فائدة التَّحْسِينِ؛ فترجَّح حينئذ جانبُ الوَضَعِ، فوضَع^(١٦)».

١٥ - المثل السائر، ج١، ص ١٨١.

١٦ - المثل السائر، ج١، ص ٢٠-٢١.

ويحدّد ضياءُ الدين أداةَ الحُكْمِ الجماليّ على ألفاظ اللّغة بـ «الدّوق»، فحُكومةُ الدّوق هي التي تُرضى في مذهب الرّجل، وما استحسنه الدّوق السّليم هو الحسّن. يقول: «واعلم، أيها الناظرُ في كتابي، أن مدار علم البيان على حاكم الدّوق السّليم، الذي هو أنفعُ من ذوق التّعليم. وهذا الكتابُ - وإن كان فيما يليه إليك أستاذًا، وإذا سألتَ عما يُنتفع به في فنّه قيل لك هذا - فإنّ الدّربةَ والإدمانَ أجدى عليك نفعًا، وأهدى بصرًا وسمعًا^(١٧)». وعند ضياء الدين أنّه لا يجوز التّقليدُ إطلاقًا في شأن الحُكْمِ على مفردات اللّغة بالجمال والقُبْح، والجمال مادّيٌّ «فيزيقي» غيرُ عزيزٍ إدراكه على من أوتي ملكة التذوق السليم. وإذا كان النّاسُ قد درجوا على عادة استحسان ما استحسنه الأجداد واستباح ما استقبحوه فإنّ ضياء الدين لا يكيل بكيلهم، ولا يحطّب بحبلهم، بل ينبغي عنده أن يتلمّس الجمال ويُدوّق. يقول: «فإنّ استحسانَ الألفاظ واستباحها لا يؤخذ بالتّقليد من العرب؛ لأنّه شيء ليس للتّقليد فيه مجال، وإنّما هو شيء له خصائصٌ وهيئاتٌ وعلامات، إذا وُجدت عُلم حُسْنُه من قبّحه^(١٨)». ويعمد ضياءُ الدين إلى المقايسة ابتغاءً أن يقنع قارئ كتابه بـ «حسيّة» الجمال اللّغويّ وإمكان تصيّدِه. وما دام النّاسُ متباينين في درجة استيعابهم جمال الأشياء، تبعًا لأسباب متعدّدة موروثية ومكتسبة، وما داموا جميعًا على حظّ كبير أو قليل، من إدراك النّعمات والطُّعوم، فلا بأس في قياس ضَرْبٍ من جمالٍ يُدرِك بحاسّةٍ على ضَرْبٍ يُدرِك بحاسّةٍ أخرى. يقول: «ومن له أدنى بصيرةٍ يعلم أنّ للألفاظ في الأذن نعمةً لذيذةً كنغمة أوتار، وصوتًا منكرًا

١٧ - المثل السائر، ج١، ص٥.

١٨ - المثل السائر، ج١، ص١٥١.

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٨٩
كصوت حمار، وأن لها في الفم أيضًا حلاوة كحلاوة العسل، ومرارة كمرارة الحنظل،
وهي على ذلك تجري مجرى التغمات والطُعوم^(١٩)».

والحق أن ضياء الدين يذهب في الإدراك الجمالي للألفاظ مذهبًا بعيدًا، ربّما لا نعثر
عليه عند جمهور السابقين من الناقدین والأدباء، وينفردُ بآراء سجلها له الذين تأخروا
عنه، وكتب لهم أن يُفيدوا منه. ونجدنا مدعويين إلى الإقرار بأن من أجل ما سمعنا، في
شأن إدراك المتلقي لدلالات التعبير وجماليّاته وما يولده الكلام من صور، قول هذا
العالم الأريب: «اعلم أن الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص من البصر؛
فالألفاظ الجزلة تُتخيل في السمع كأشخاصٍ عليها مهابةٌ ووقار، والألفاظ الرقيقة
تُتخيل كأشخاصٍ ذوي دماثة ولين أخلاقٍ ولطافة مزاج. ولهذا ترى ألفاظ أبي تمام
كأنها رجالٌ قد ركبوا خيولهم، واستلأموا سلاحهم، وتأهبوا للطراد؛ وترى ألفاظ
البحرّي كأنها نساءٌ حسانٌ عليهن غلائلٌ مُصبَّغات، وقد تحلّين بأصناف الخي^(٢٠)».

ويستحقّ ضياء الدين من ينكر جماليّة المفردة ويذهب إلى أنّه لا فضلَ لمفردةٍ على
أخرى، ويردّ عليه بعنف، ويدعوه إلى الاحتكام إلى الحسّ السليم المدرب الذي لا
يُشكّ في تمييزه وصواب حكمه وقراره. يقول: «وقد رأيت جماعةً من الجهال إذا قيل
لأحدهم إن هذه اللفظة حسنةٌ وهذه قبيحةٌ أنكر ذلك، وقال: كلُّ الألفاظ حسنٌ،
والواضع لم يضع إلا حسنًا، ومن يبلغ جهله إلى أن لا يفرق بين لفظة الغصن ولفظة
العسلوج، وبين لفظة المُدامة ولفظة الإسفنت، وبين لفظة السيف ولفظة الحشليل،

١٩ - المثل السائر، ج١، ص ١٥٠.

٢٠ - المثل السائر، ج١، ص ١٧٨.

جمالية المفردة القرآنية عند ضياء الدين بن الأثير
 وبين لفظة الأسد ولفظة الفدوكس، فلا ينبغي أن يُخاطَب بخطاب، ولا يجاب
 بجواب، بل يُترك وشأنه... وما مثاله في هذا المقام إلا كمن يسوي بين صورة زنجية
 سوداء مُظلمة السواد شوهاء الخلق ذات عين مُحمرّة وشفة غليظة كأنها كلوة وشعر
 قَطَط كأنه زبيبة، وبين صورة رومية بيضاء مُشربة بِحُمرة، ذات خدّ أسيل، وطرف
 كحيل، ومبسم كأنها نُظَم من أقاح، وطرة كأنها ليل على صباح. فإذا كان بإنسان من
 سَقَم النظر أن يسوي بين هذه الصورة وهذه فلا يبعد أن يكون به من سَقَم الفكر أن
 يسوي بين هذه الألفاظ وهذه؛ ولا فرق بين النظر والسَّمع في هذا المقام، فإن هذا
 حاسّة وهذا حاسّة، وقياس حاسّة على حاسّة مناسب^(٢١)».

ومثل ضياء الدين ينبغي أن يكون عنده مثل أعلى جمالي في البيان. وقد كان هذا
 المثل الأعلى عنده كتاب الله عزّ وجلّ. فهو الأسوة الحسنة، والمثال الذي ينبغي أن
 يُحتذى في فصاحته وسهولته ويُسرُّ لُغته. يقول ضياء الدين: «وإذا نظرنا إلى كتاب الله
 تعالى، الذي هو أفصح الكلام، وجدناه سهلاً سلساً، وما تضمّنه من الكلمات
 الغريبة يسيراً جداً. هذا، وقد أنزل في زمن العرب العُرباء، وألفاظه كلّها من أسهل
 الألفاظ، وأقربها استعمالاً. وكفى به قدوة في هذا الباب، قال النبيّ (عليه الصّلاة
 والسّلام): «وما أنزل الله في التّوراة ولا في الإنجيل مثل أمّ القرآن، وهي السّبع
 المثاني»، يريد بذلك فاتحة الكتاب^(٢٢)».

ولعلّه يبرّر لنا بعد هذا أن نتبيّن جمالية المفردة القرآنية عند ضياء الدين، وهو ما إليه

٢١- المثل السائر، ج١، ص ١٤٩.

٢٢- المثل السائر، ج١، ص ١٥٧.

٥- معاييرُ جماليَّة المفردة القرآنية:

كان البحثُ عن أسرار البلاغة الهاجسَ الشاغلَ لضياء الدين، وقد أسلفنا أنه أراد أن يستخلصَ هذه الدقائق والأسرار ويطلع بها على الآخرين مُعلِّمًا شارحًا. ولأنَّه كان موقنًا تمامًا بأنَّ بيان القرآن فوق كلِّ بيان مضي يبيحُ عن الدلائل التي جعلت من هذا الكتاب معجزًا، وقف إزاءه العربُّ، على ما لهم من فصاحة ولسن، حيارى ذاهلين، لا يحIRON جوابًا إلا أن يظنّوا بهذا الذي تنزَّل عليه أنه مجنونٌ أو شاعرٌ أو ما قارب هذا. إذ «لما قرئ عليهم القرآن رأوا حروفه في كلماته وكلماته في جملته ألحانًا لغويَّة رائعة، كأنها لا تتلافها وتناسبها قطعة واحدة، قراءتها هي توقيعها، فلم يفتهم هذا المعنى، وأنَّه أمرٌ لا قبل لهم به، وكان ذلك أبين في عجزهم»^(٢٣).

أخذ ضياء الدين يفتش عن سرِّ جمال التعبير، فاهتدى إلى أن ذلك إنما يبدأ بالكلمة المفردة؛ فإنك كثيرًا ما تحسُّ بأنَّ هذه اللفظة أجمل وأتق من اللفظة الأخرى المرادفة لها في المعنى. ولا شكَّ في أنَّه اطَّل على آراء المتقدمين عليه جميعًا، كما بينا، فأخذ منها ما استساغ، وردَّ ما لم يرفه حقًا. وقد كان ابنُ سنانٍ جعلَ من أوصاف المفردة الفصيحة أن تكون متباعدةً مخارج الحروف، فردَّ عليه ضياء الدين دعواه، ورأى أنَّ الاستحسان إنما يعود إلى الأحرف بأعيانها، ولا شأنٌ للتباعد في مخارجها. وليس الأمرُ إلا أن تكون أصواتُ الحروف جميلةً تروق السَّمع. وكأنَّه يقول بموسيقىَّة للتعبير اللغوي. وفي صدد

ردّه على ابن سنان قال ضياء الدين: «على أنه لو أراد الناظم أو الناثر أن يعتبر مخارج الحروف عند استعمال الألفاظ، وهل هي متباعدة أو متقاربة، لطال الخطبُ في ذلك وعسر، ولما كان الشاعرُ ينظم قصيداً، ولا الكاتبُ ينشئ كتاباً إلا في مدّة طويلة، تمضي عليها أيامٌ وليال ذوات عدد كثير. ونحن نرى الأمر بخلاف هذا؛ فإنّ حاسة السمع هي الحاكمة في هذا المقام بحسن ما يحسن من الألفاظ يكون متباعد المخارج، فحسُن الألفاظ، إذن، ليس معلوماً من تباعد المخارج، وإنّما عُلِمَ قَبْلَ العلم بتباعدها. وكلّ هذا راجعٌ إلى حاسة السمع، فإذا استحسنْتَ لفظاً أو استقبحتَه، ووجد ما تستحسنُه متباعدَ المخارج، وما تستقبحُه متقاربَ المخارج. واستحسانُها واستقباحتها إنّما هو من قَبْلِ اعتبار المخارج لا بعده»^(٢٤).

والحقُّ أنّنا لو شئنا أن نضع أساساً لجودة اللفظ عند ضياء الدين لما وجدنا شيئاً آخر غير أن تكون أصواتُ حروفه مما «يستلذه السمع»؛ فما استلذه السمعُ من هذه الأصوات التي تصدر عن مخارج الحروف هو الحسنُ الجميل، وما استقبحه وأنكره هو القبيحُ المردود. يقول في هذا الشأن: «لكن لا بدّ أن نذكر ههنا تفصيلاً لما أجمالناه هناك؛ لأننا ذكرنا في ذلك الفصل أنّ الألفاظ داخلَةٌ في حيزِ الأصوات؛ لأنّها مركبةٌ من مخارج الحروف، فما استلذه السمعُ منها فهو الحسن، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح. وإذا ثبت ذلك فلا حاجة إلى ما ذُكر من تلك الخصائص والهيئات التي أوردها علماء البيان في كتبهم؛ لأنّه إذا كان اللفظُ لذيذاً في السمع كان حسناً، وإذا

كان حسنًا دخلت تلك الخصائص والهيئات في ضمن حسنه^(٢٥). فالمعول عليه إذاً إنما هو جمال الصوت في ذاته، وهو جمال محسوس يُحتكم فيه إلى الأذن. والمعروف أنّ النقاد قبل ضياء الدين قد أشاروا إلى طبيعة الصوت الذي يلدّ الأذن، وهو ذلك الذي يأتيها باعتدالٍ وفق ما رُكبت عليه. فكأنّ للأذن مستوى من الاستيعاب تجملُ الأصوات حين تفتد عليها في هذا المستوى، وتقبح حين ترتفع فوقه أو تهبط دونه. وهي نظريةٌ قد يكون لأرسطو أثرٌ في نشوئها؛ وعنده أنّ من صفات الجميل ألا يكون كبيرًا جدًّا فلا تدركه العينان دفعةً واحدة، ولا صغيرًا جدًّا، فتعجز عن الإلمام به، وإنّما هو ما تدركه العينان بنظرة واحدة؛ فيحاط بها فيه من انسجام وإيقاع وائتلاف أجزاء. نقول هذا ولسنا على يقين تامّ من أنّ نقاد العرب قد أفادوا شيئًا من هذا القبيل من أرسطو. ومما يتصل بهذا عند ناقدٍ العرب قولُ ابن طباطبا: «إنّ كلّ حاسةٍ من حواسّ البدن إنما تتقبل ما يتصل بها مما طُبعت له، إذا كان ورودُه عليها ورودًا لطيفًا باعتدالٍ لا جورٍ فيه، وبموافقةٍ لا مضادةٍ معها؛ فالعينُ تألف المرأى الحسنَ وتقذى بالمرأى القبيح الكريه، والأنفُ يقبل المشمّ الطيبَ ويتأذى بالمتين الخبيث، والفمُّ يلتذّ بالمذاق الحلو، ويمجّ البشع المرّ، والأذنُ تتشوّف للصوت الخفيض الساكن، وتتأذى بالجهير الهائل، واليدُ تنعمّ باللمس اللين الناعم وتتأذى بالخشن المؤذي.. وعلةُ كلّ حسنٍ مقبول الاعتدال، كما أنّ علةُ كلّ قبيحٍ منفي الاضطراب»^(٢٦).

٢٥ - المثل السائر، ج ١، ص ١٤٩.

٢٦ - عيار الشعر، ص ١٤ - ١٥.

على أن ثمة رأياً آخر نحسب أن أجدادنا تنبهوا إليه منذ وقت مبكر، وهو أن الصوت في الكلام هو صوت النفس وجرسها، وأن ما صدر من الكلام عن النفس مباشرة دون تدخل من العقل في الاختيار والاصطفاء كان أكثر جمالاً وروعة وزواً، وحظي من البلاغة بأوفر نصيب. يُذكر أنه قيل لعربي: «ما هذه البلاغة فيكم - فقال: شيءٌ تجيشُ به صدورنا فتقذفه على ألسنتنا». فما جِيشان الصدر هذا إلا صوت النفس الذي يُقذف بسرعة على عذبة اللسان، فتكون البلاغة. ولم يبتعد المرحوم مصطفى صادق الرافعي عن هذا حين قال: «وليس بخفي أن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سببٌ في تنوع الصوت، بما يخرج فيه مدّاً أو غنةً أو ليناً أو شدةً، وبما يبيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها، ثم هو يجعل الصوت إلى الإيجاز والاجتماع، أو الإطناب والبسط، بمقدار ما يكسبه من الحدة والارتفاع والاهتزاز وبعد المدى ونحوها، مما هو بلاغة الصوت في الموسيقى»^(٢٧).

وبعد أن حدّد ضياء الدين روح الجمال اللغوي وجوهره مضى إلى القرآن الكريم يقتبس الشواهد التي تؤيد مذهبه، ويأخذ في بيان أسباب الجمال التي لا تخرج في النهاية عما أسماه بـ «إمتاع الصوت للأذن». أما المعايير الأساسية التي استند إليها فهي:

١- عيار ائتلاف أحرف الكلمة:

يرفض ضياء الدين مسألة أن تكون الكلمة مؤلفة من أقل الأوزان تركيباً حتى

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٩٥
تكون جميلة، وهو ما قال به ابنُ سنان، واستقبح على أساسٍ منه بعضُ المفردات؛ ومن ذلك كلمة «سُويداواتها» التي وردت في بيت المتنبي:

إِنَّ الْكِرَامَ بِلَا كِرَامٍ مِنْهُمْ مِثْلُ الْقُلُوبِ «بِلَا سُويداواتِهَا»^(٢٨)
وينكر أن يكون الطَّوْلُ هو الذي قَبَّحَ هذه المفردة، وشأنها، وإنَّما الأمرُ أنَّها هي نفسها قبيحة، وقد كانت جميلةً حسنَةً حين كانت مفردة. وههنا يدلُّ ضياءُ الدِّين على صحَّة دعواه بألْفاظٍ من القرآن جاءت أطولَ من هذه الكلمة، ولكنها ظَلَّت جميلةً. يقول ضياءُ الدِّين: «وقال (ابنُ سنان): «إِنَّ لَفْظَةَ «سُويداواتِهَا» طَوِيلَةٌ، فَلِهَذَا قُبِّحَتْ؛ وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرَهُ؛ فَإِنَّ قُبْحَ هَذِهِ اللَّفْظَةِ لَمْ يَكُنْ بِسَبَبِ طَوْلِهَا، وَإِنَّهَا هِيَ لِأَنَّهَا فِي نَفْسِهَا قَبِيحَةٌ؛ وَقَدْ كَانَتْ، وَهِيَ مَفْرَدَةٌ، حَسَنَةً، فَلَمَّا جُمِعَتْ قُبِّحَتْ، لَا بِسَبَبِ الطَّوْلِ. وَالذَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ أَلْفَاظٌ طَوَالٌ، وَهِيَ مَعَ ذَلِكَ حَسَنَةٌ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ)، فَإِنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ تَسْعَةُ أَحْرَفٍ، وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: (لَيْسْتَخْلَفْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ) فَإِنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ عَشْرَةُ أَحْرَفٍ، وَكِلْتَاهُمَا حَسَنَةٌ رَائِقَةٌ. وَلَوْ كَانَ الطَّوْلُ عَمَّا يَوْجِبُ قُبْحًا لَقَبِّحَتْ هَاتَانِ اللَّفْظَتَانِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ»^(٢٩). وَإِذَا مَا مَضِينَا نَتَلَمَّسُ أَسْبَابَ اسْتِجَادَةِ هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ الْقُرْآنِيَّتَيْنِ، عَلَى طَوْلِهَا، طَلَعَ عَلَيْنَا ضِيَاءُ الدِّينِ بِتَفْسِيرِ يَكَادُ يَكُونُ مَجْدِّدًا فِيهِ، وَهُوَ «اِتِّتْلَافُ الْحُرُوفِ مَعَ بَعْضِهَا». وَهَذَا أَمْرٌ لَمْ يَشِرْ إِلَيْهِ صِرَاحَةً حِينَ جَعَلَ الْأَسَاسَ الْأَوَّلَ لِلْجَمَالِ «اسْتِجَادَةَ السَّمْعِ». يَقُولُ فِي هَذَا الصَّدَدُ: «وَالْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ مَا أذْكَرُهُ، وَهُوَ أَنَّ الْأَصُولَ مِنَ الْأَلْفَاظِ لَا تَحْسُنُ إِلَّا فِي الثَّلَاثِيَّةِ وَفِي بَعْضِ

٢٨ - انظر: المثل السائر، ج١، ص ١٨٨.

٢٩ - المثل السائر، ج١، ص ١٨٨.

الرباعيّ، كقولنا: عَذْبٌ وَعَسْجَدٌ؛ فَإِنَّ هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا ثَلَاثِيَّةٌ وَالْأُخْرَى رُبَاعِيَّةٌ، وَأَمَّا الْخُمَاسِيُّ مِنَ الْأَصُولِ فَإِنَّهُ قَبِيحٌ، وَلَا يَكَادُ يَوْجَدُ مِنْهُ شَيْءٌ حَسَنٌ، كَقَوْلِنَا: جَحْمَرِشٌ، وَصَهْصَلِقٌ، وَمَا جَرَى مَجْرَاهُمَا، وَكَانَ يَنْبَغِي عَلَى مَا ذَكَرَهُ ابْنُ سِنَانٍ أَنْ تَكُونَ هَاتَانِ اللَّفْظَتَانِ حَسَنَتَيْنِ وَاللَّفْظَتَانِ الْوَارِدَتَانِ فِي الْقُرْآنِ قَبِيحَتَيْنِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ تِسْعَةُ أَحْرَفٍ وَعِشْرَةٌ، وَهَاتَانِ خَمْسَةٌ خَمْسَةٌ؛ وَنَرَى الْأَمْرَ بِالضَّدِّ مِمَّا ذَكَرَهُ. وَهَذَا لَا يُعْتَبَرُ فِيهِ طَوْلٌ وَلَا قِصْرٌ، وَإِنَّمَا يُعْتَبَرُ نَظْمُ تَأْلِيفِ الْحُرُوفِ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ. وَلِهَذَا لَا يَوْجَدُ فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْخُمَاسِيِّ الْأَصُولِ شَيْءٌ، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ اسْمِ نَبِيٍّ عَرَّبَ اسْمُهُ، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْأَصْلِ عَرَبِيًّا نَحْوَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ^(٣٠). وَكَانَ الرَّافِعِيُّ، فِي أَوَّلِ هَذَا الْقَرْنِ، قَدْ آيَدَ مَذْهَبَ ضِيَاءِ الدِّينِ فِي شَأْنِ جَمَالِ هَاتَيْنِ الْمَفْرَدَتَيْنِ، وَهُوَ يَقُولُ فِي صَدَدِ ذَلِكَ: «وَقَدْ وَرَدَتْ فِي الْقُرْآنِ أَلْفَاظٌ هِيَ أَطْوَلُ الْكَلَامِ عِدَّةَ حُرُوفٍ وَمَقَاطِعَ مِمَّا يَكُونُ مُسْتَقْتَلًا بِطَبِيعَةٍ وَضَعَهُ أَوْ تَرْكِيبِهِ، وَلَكِنَّهَا بَتَلِكِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي أَوْمَأْنَا إِلَيْهَا قَدْ خَرَجَتْ فِي نَظْمِهِ مَخْرَجًا سَرِيًّا، فَكَانَتْ مِنْ أَحْضَرِ الْأَلْفَاظِ حَلَاوَةً وَأَعْدَبَهَا مَنْطِقًا، وَأَخْفَهَا تَرْكِيبًا، إِذْ تَرَاهُ قَدْ هَيَّأَ لَهَا أَسْبَابًا عَجِيبَةً مِنْ تَكَرُّرِ الْحُرُوفِ وَتَنَوُّعِ الْحَرَكَاتِ، فَلَمْ يُجْرَهَا فِي نَظْمِهِ إِلَّا وَقَدْ وُجِدَ ذَلِكَ فِيهَا، كَقَوْلِهِ: (لَيْسْتَخْلَفْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ) فَهِيَ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ عِشْرَةِ أَحْرَفٍ، وَقَدْ جَاءَتْ عَذُوبَتُهَا مِنْ تَنَوُّعِ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ، وَمِنْ نَظْمِ حَرَكَاتِهَا؛ فَإِنَّهَا بِذَلِكَ صَارَتْ فِي النَّطْقِ كَأَنَّهَا أَرْبَعُ كَلِمَاتٍ، إِذْ تُنْطَقُ عَلَى أَرْبَعَةِ مَقَاطِعَ، وَقَوْلِهِ: (فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ) فَإِنَّهَا كَلِمَةٌ مِنْ تِسْعَةِ أَحْرَفٍ، وَهِيَ ثَلَاثَةُ مَقَاطِعَ، وَقَدْ تَكَرَّرَتْ فِيهَا الْيَاءُ وَالْكَافُ، وَتَوَسَّطَ بَيْنَ الْكَافَيْنِ

هذا المد الذي هو سرُّ الفصاحة في الكلمة كلَّها»^(٣١).

٢- عيارُ سهولة النطق:

يذهب ضياء الدين في جمال المفردات إلى أن تكون المفردة مؤلَّفة من أحرف سهل النطق بها، سواءً أكانت طويلة أم قصيرة. ومثل لِثَقَلِ المفردة بلفظة «مُسْتَشْرِزَات» الواردة في بيت امرئ القيس. ويرى أنه لو استُبدلت بها لفظة أخرى هي، مثلاً، «مستنكيرات» أو «مستنفرات»، مما كان على وزنها، لما كان في الكلمة المستخدمة أيُّ ثِقَلٍ أو قُبْح. ويتصل بسهولة النطق أيضًا أن تكون الكلمة مبنيةً من حركات خفيفة، ليخفَّ النطق بها. لكنَّه لا يبيِّن السبب في ورود كلماتٍ قرآنية توالى فيها حركة الضمِّ الثقيلة دون أن تُستقبَّح أمثال هذه الكلمات. يقول: «ومن أوصاف الكلمة أن تكون مبنيةً من حركاتٍ خفيفة؛ ليخفَّ النطقُ بها، وهذا الوصفُ يترتب على ما قبله من تأليف الكلمة، ولهذا إذا توالى حركتان خفيفتان في كلمة واحدة لم تُستثقل، وبخلاف ذلك الحركاتُ الثقيلة؛ فإنه إذا توالى منها حركتان في كلمة واحدة استثقلت؛ ومن أجل ذلك استثقلت الضمَّة على الواو والكسرة على الياء؛ لأنَّ الضمَّة من جنس الواو، والكسرة من جنس الياء، فتكون عند ذلك كأنَّها حركتان خفيفتان.. واعلم أنه قد توالى حركة الضمِّ في بعض الألفاظ، ولم يحدث فيها كراهة ولا ثِقَلًا، كقوله تعالى: (ولقد أُنذِرهم بطشنا فتماروا بالنُّذر)، وكقوله تعالى: (إنَّ المجرمينَ في ضلالٍ وسُعْر)، وكقوله تعالى: (وكُلُّ شيءٍ فعُلوهُ في الزُّبر)؛ فحركة الضمِّ في هذه الألفاظ متواليَّة،

وليس بها من ثَقُل ولا كراهة^(٣٢). وقد استوقف هذا الرافيّ، فأبدأ فيه وأعاد، وصدَرَ عن رأيٍ غايةٍ في الوجاهة، وعدَّ ذلك طريقًا خاصَّةً للقرآن الكريم. يقول: «ومن ذلك لفظةُ (النُّذْر) جمع نذير، فإنَّ الضَّمة ثَقِيلَةٌ فيها لتواليها على التَّون والذَّال معًا، فضلًا عن جَسأة هذا الحرف وتُبوُّه في اللِّسان، وخاصَّةً إذا جاء فاصلةً للكلام. فكَلَّ ذلك مما يكشف عنه ويُفصح عن موضع الثَّقُل فيه، ولكنه جاء في القرآن على العكس، وانتفى من طبيعته في قوله تعالى: (ولقد أنذرهم بطشتنا فتمأروا بالنُّذْر)، فتأمَّل هذا التركيب، وأنعم ثم أنعم على تأمله، وتدوَّق مواقع الحروف، وأجرِ حركاتها في حِسِّ السَّمع، وتأمَّل مواضع القلقلة في دال (لقد)، وفي الطَّاء من (بطشتنا)، وهذه الفَتَحَات المتوالية فيها وراء الطَّاء إلى واو (تمأروا)، مع الفصل بالمدِّ، كأنها تتقيلُ لِحَفَّة التتابع في الفَتَحَات إذا هي جرت على اللسان؛ ليكون ثِقَلُ الضَّمة عليه مستخفًّا بعدُ، ولتكون هذه الضَّمة قد أصابت موضعها كما تكون الأحماضُ في الأطعمة. ثم ردَّد نظرَكَ في الرِّاء من (تمأروا) فإنَّها ما جاءت إلَّا مُساندةً لراء (النُّذْر) حتَّى إذا انتهى اللِّسان إلى هذه انتهى إليها من مثلها، فلا تجفو عليه ولا تغلظ ولا تنبو فيه، ثم اعجبْ لهذه الغنَّة التي سبقت الطَّاء في نون (أنذرهم) وفي ميمها، وللغنَّة الأخرى التي سبقت الذَّال في (النُّذْر)^(٣٣).

٣- عيارُ الجِدَّة وعدم الابتدال:

جعل ضياء الدين من أسباب جمال المفردة أن لا يكون طول الاستعمال قد ابتدئها،

٣٢- المثل السائر، ج١، ص ١٩١-١٩٢.

٣٣- إعجاز القرآن، ص ٢٢٧-٢٢٨.

فمَجَّها الذوق، وكرهها السَّمع. ويلوح أن قانون التغيّر يصيب كل شيء؛ فما كان جديداً في زمن يغدو سَفْسافاً حين تلوكة الألسنة ويغدو مُلْكاً للناس جميعاً، ومن هنا يجنح البلغاءُ إلى اصطناع كل وسيلة لمباغته المتلقّي بالجديد. وكأنَّ المبدأ القائل إنَّ «الكلَّ جديد رَوْعة» ينسحب على اللّغة نفسها. وقد وقف ضياءُ الدّين حيال هذه المسألة، ورأى أنّه لا يسلم شاعرٌ من أن تكون في لغته ألفاظٌ مبتدلة، لكنّ الشعراء يتفاوتون في مبلغ الإتيان بهذا المبتدل. لكنّه عيبٌ يخلُق بالبليغ أن يتجنّب. وأيد مذهبه من خلال المقارنة بين استخدام شاعرٍ مُفلقٍ والاستخدام القرآنيّ للفظه «أَجْر»، التي يرى أنّها مبتدلةٌ جدّاً، وأنّها وردت في شعر النابغة الذبيانيّ، لكنّ الذّكر الحكيم حين احتاج إلى مدلوها استعاض عن هذا اللفظ ببديل، في طريقةٍ غايةٍ في السموّ والأناقة والرّوعة. يقول ضياءُ الدّين: «وهذا القِسْمُ من الألفاظ المبتدلة لا يكاد يخلو منه شعرُ شاعر، لكنّ منهم المُقلِّ، ومنهم الكثير، حتّى إنّ العاربة قد استعملت هذا، إلّا أنّه في أشعارها أقلّ. فمن ذلك قولُ النابغة الذبيانيّ في قصيدته التي أولها:

من آلِ مَيّةٍ رائِحٌ أو مغتدي:

أو دُميمةٌ في مَرَمِرٍ مرفوعة بُنيتُ بأَجْرٍ يُشادُ بقَرَمَدٍ

لفظةُ «أَجْر» مبتدلةٌ جدّاً، وإن شئتَ أن تعلم شيئاً من سرّ الفصاحة التي تضمّنها القرآن، فانظر إلى هذا الموضوع، فإنّه لما جيء فيه بذكر الأَجْر لم يُذكر بلفظه ولا بلفظ القَرَمَدِ أيضاً، ولا بلفظ الطُوب الذي هو لغةُ أهل مصر؛ فإنّ هذه الأسماء مبتدلةٌ، لكنّ ذكر في القرآن على وجهٍ آخر، وهو قوله تعالى: (وقال فرعونُ يا أيّها الملأُ ما علمتُ لكم من إلهٍ غيري فأوقد لي يا هامانُ على الطّينِ فاجعل لي صَرْحاً) فعبر عن الأَجْر بالوقود

على الطَّيْنِ»^(٣٤). والحقُّ أنَّ مجافاةَ اللَّفْظَةِ الْمَبْتَدَلَةَ لِلذَّوْقِ وَعَدَمَ جَمَالِيَّتِهَا أَمْرٌ يُرْجَعُ فِيهِ إِلَى الْجِبِلَّةِ الْبَشَرِيَّةِ، حَيْثُ يَأْنِفُ الْإِنْسَانُ مَا طَالَ وَرَوْدُهُ عَلَى حَوَاسِهِ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ. وَيَعْمَدُ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ هَهُنَا فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ إِلَى الْكِنَايَةِ، وَهِيَ ضَرْبٌ مِنَ الْبَيَانِ الْعَالِي الَّذِي يَذْهَبُ بِالنَّفْسِ كُلِّ مَذْهَبٍ، وَيُجَدِّثُ فِيهَا أَقْصَى قَدْرِ مِنَ التَّأثيرِ. وَقَدْ تَبَيَّنَ الْمَرْحُومُ الرَّافِعِيَّ فِي الْإِسْتِخْدَامِ الْقُرْآنِيِّ لِهَذِهِ الصُّورَةِ وَجَوْهًا مِنَ الْمَعَانِي وَالْأَغْرَاضِ مِمَّا لَمْ يَلَمْ بِهِ ضِيَاءُ الدِّينِ، وَلَا اقْتَرَبَ مِنْهُ. يَقُولُ الرَّافِعِيُّ: «وَمِنَ الْأَلْفَاظِ لَفْظَةُ (أَجْرًا) وَلَيْسَ فِيهَا مِنْ خَفَّةِ التَّرْكِيبِ إِلَّا الْهَمْزَةُ، وَسَائِرُهَا نَافِرٌ مُتَقَلِّقٌ لَا يَصْلُحُ مَعَ هَذَا الْمَدِّ فِي صَوْتٍ وَلَا تَرْكِيبٍ عَلَى قَاعِدَةِ نَظْمِ الْقُرْآنِ، فَلَمَّا احْتِاجَ إِلَيْهَا لَفْظَهَا وَلَفْظَ مُرَادِفِهَا وَهُوَ (الْقَرْمَدُ)، وَكِلَاهُمَا اسْتَعْمَلَهُ فَصَحَاءُ الْعَرَبِ وَلَمْ يَعْرِفُوا غَيْرَهُمَا، ثُمَّ أَخْرَجَ مَعْنَاهَا بِالطَّفِّ عِبَارَةً وَأَرْقَاهَا وَأَعَدَّهَا، وَسَاقَهَا فِي بَيَانٍ مَكشُوفٍ يَفْضَحُ الصَّبْحُ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطَّيْنِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا) فَانظُرْ، هَلْ تَجِدُ فِي سِرِّ الْفَصَاحَةِ وَفِي رُوعَةِ الْإِعْجَازِ أْبْرَعًا وَأَبْدَعَ مِنْ هَذَا؟ - وَأَيُّ عَرَبِيٍّ فَصِيحٍ يَسْمَعُ مِثْلَ هَذَا النَّظْمِ وَهَذَا التَّرْكِيبِ وَلَا يَمْلِكُهُ حُسْنُهُ، وَلَا يَسْوِغُهُ حَقِيقَةَ نَفْسِهِ، وَلَا يُجَنِّبُهُ جَنُونًا، وَلَا يَقُولُ آمَنْتُ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا وَبِالْقُرْآنِ مَعْجِزَةً؟ - وَتَأَمَّلْ كَيْفَ عَبَّرَ عَنِ «الْأَجْرِ» بِقَوْلِهِ: «فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطَّيْنِ»، وَانظُرْ مَوْضِعَ هَذِهِ الْقَلْقَلَةِ الَّتِي هِيَ فِي الدَّالِّ مِنْ قَوْلِهِ (فَأَوْقِدْ) وَمَا يَتْلُوها مِنْ رَقَّةِ اللَّامِ، فَإِنَّهَا فِي أَثْنَاءِ التَّلَاوَةِ مِمَّا لَا يُطَاقُ أَنْ يَعْبَرَ عَنْ حُسْنِهِ، وَكَأَنَّهَا تَنْتَرَعُ النَّفْسَ انْتِزَاعًا. وَلَيْسَ الْإِعْجَازُ فِي اخْتِرَاعِ تِلْكَ الْعِبَارَةِ فَحَسْبُ، وَلَكِنْ مَا تَرْمِي إِلَيْهِ إِعْجَازٌ آخَرٌ؛ فَإِنَّهَا تَحْقِرُ

شأن فرعون، وتصف ضلاله، وتسفه رأيه، إذ طمَع أن يبلغ الأسباب أسباب السموات فيطلع إلى إله موسى، وهو لا يجد وسيلة إلى ذلك المستحيل ولو نصَّب الأرض سلماً، إلا شيئاً يصنعه هامان من الطين»^(٣٥).

٤- عيارُ سهولة الفهم وقرب التناول:

امتاز القرآن الكريم بلغته السهلة الممتعة التي يدرك عامة الناس - على تفاوت حظوظهم - شيئاً من دلالتها. وحتى صبيان الكتاتيب يؤنسون في أنفسهم قدرًا من الفهم لمدلولات ألفاظ الذكر الحكيم، فإن عزت الدلالة الدقيقة عضدتها الدلالة الإيجائية المتأتية من رسم ألفاظ القرآن الكريم جزءًا من دلالتها بإيجائها الصوتي وشعاع نورها، الذي يغزو الروح الصافي، فيتلقاه تلقي الظامئ بارد الماء. يقول الرافعي: «وهذه هي طريقة الاستهواء الصوتي في اللغة، وأثرها طبيعي في كل نفس، فهي تشبه في القرآن الكريم أن تكون صوت إعجازه الذي يخاطب به كل نفس تفهمه، وكل نفس لا تفهمه، ثم لا يجد من النفوس على أي حال إلا الإقرار والاستجابة، ولو نزل القرآن بغيرها لكان ضربًا من الكلام البليغ الذي يُطمع فيه أو في أكثره، ولما وُجد فيه أثر يتعدى أهل هذه اللغة العربية إلى أهل اللغات الأخرى، ولكنه انفرد بهذا الوجه للعجز»^(٣٦).

أما ضياء الدين فقد عدَّ هذه الصفة في القرآن الكريم من مخايل اللغة الجميلة والبيان العالي. وكان مكمناً الجمال ههنا سرعة انجلاء الدلالة لعقل المتلقي وغزوها

٣٥- إعجاز القرآن، ص ٢٣٣-٢٣٤.

٣٦- إعجاز القرآن، ص ٢١٧.

جمالية المفردة القرآنية عند ضياء الدين بن الأثير
 لقلبه دونها إذن. والحق أن لسهولة الفهم هذه أسبابًا كثيرة في كلام المنشىء، وقف التقدُّ
 العربيّ عندها كثيرًا، وعدّها عنصرًا لا يُستغنى عنه فيما يسمّى بليغًا من الكلام. وقد
 تبين ضياء الدين آثار ذلك في لغة القرآن الكريم. يقول معلقًا على لغة فاتحة الكتاب
 المبين: «وإذا نظرنا إلى ما اشتملت عليه من الألفاظ وجدناها سهلةً قريبةً المأخذ،
 يفهمها كلُّ أحدٍ حتى صبيانُ المكاتبِ وعوامُّ السُّوقِ، وإن لم يفهموا ما تحتها من أسرار
 الفصاحة والبلاغة؛ فإنَّ أحسنَ الكلام ما عرّف الخاصّة فضلَه، وفهم العامّة معناه،
 وهكذا فلتكن الألفاظ المستعملة، في سهولة فهمها وقرب تناولها»^(٣٧).

٥ - عيارُ ملاءمة المقام:

أساسُ القضية هنا أنّ بعض الألفاظ أحقُّ من مرادفها في أن تقع في جملة من
 الجمل. وهو أمرٌ مردّه - فيما يرى ضياء الدين - إلى الفطرة السليمة التي تستجيد لفظًا
 وتنكر مرادفه مكانه، على الرّغم من أنّه يحمل الدلالة نفسها. ونحسب أنّ ذلك مرتبطٌ
 في بعض نواحيه بجهة من جهات الانسجام الصوتي بين مفردات السياق، وإن كان
 ضياء الدين لا يسعفنا بيانٍ شافٍ لمصدر هذا الإيثار والإنكار، ويعيد ذلك إلى مجرد
 الفطرة الناصعة، وما يُحدثه السبُّك من تآلف واقتراب بين الألفاظ. يقول في هذا
 الشأن: «ومن الذي يؤتبه الله فطرةً ناصعةً يكاد زيتُها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ حتى ينظر
 إلى أسرار ما يستعمله من الألفاظ فيضعها في موضعها. ومن عجيب ذلك أنّك ترى
 لفظتين تدلان على معنى واحد، وكلاهما حسنٌ في الاستعمال، وهما على وزنٍ واحد

وعدة واحدة، إلا أنه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يُفَرَّق بينهما في مواضع السبك، وهذا لا يدركه إلا من دقَّ فهمه وجَلَّ نظره. فمن ذلك قوله تعالى: (ما جعل الله لرجلٍ من قلوبٍ في جوفه) وقوله تعالى: (ربِّ إني نذرتُ لك ما في بطني محرراً) فاستعمل الجوفَ في الأولى والبطنَ في الثانية، ولم يستعمل الجوفَ موضعَ البطن، ولا البطنَ موضعَ الجوف، واللفظتان سواءٌ في الدلالة، وهما ثلاثيتان في عددٍ واحد، ووزنهما واحدٌ أيضاً، فانظر إلى سبك الألفاظ كيف يفعل؟^(٣٨). وبخيل إلينا أن الأمر يعود ههنا إلى الدلالة الإيحائية لكل من اللفظتين؛ ذلك أن مادة كل منهما تختلف بعض الاختلاف عن مادة اللفظة الأخرى. فمادة «الجوف» توحى بالضمور والخلو والانحسار والعمق، خاصةً بما يرسمه الجيمُ وبعده الواو الساكن ثم الفاء من دلالة إيحائية؛ على عكس مادة «البطن» التي توحى بالتواء والبروز والانكشاف، وهي أنسب للحمل من مادة الجوف؛ فالجنيء المكثي عنه بقوله تعالى على لسان مريم - عليها السلام -: «ما في بطني» يناسبه كثيراً التواء والبروز والانكشاف، مثلما هي حال «الحامل»، ويناسبه، تبعاً لذلك، لفظ «بطن» دون «جوف».

٦- عيارُ الرفق في التعامل مع الحس:

يرى ضياء الدين أن أسلوب القرآن الكريم يتعامل مع الحسّ تعاملًا خاصًا، فهو يرفق به، ويستعمل كل وسيلة يحقق من خلالها إمتاع هذا الحسّ، فإذا ما حدث أن استخدم الذكر الحكيم ألفاظًا متفاوتة في درجة جمالها، فإنه يؤديها إلى الحسّ وفق ترتيب خاصّ تزداد

جمالية المفردة القرآنية عند ضياء الدين بن الأثير
فيه جمالاً وزُواء. وقد وقف ضياء الدين أمام قول الباري جلَّ وعلا: (فأرسلنا عليهم
الطوفانَ والجرادَ والقُمَّلَ والضفادعَ والدمَّ آياتٍ مَفْصَلَاتٍ)، فقال: «وإذا نظرنا إلى حِكْمة
أسرار الفصاحة في القرآن الكريم غُضْنَا منه في بحرٍ عميق لا قرارَ له. فمن ذلك هذه الآيةُ
المشارُ إليها، فإنها تضمّنت خمسة ألفاظ، هي الطوفانُ والجرادُ والقُمَّلُ والضفادعُ والدمُّ،
فلما وردت هذه الألفاظ الخمسة بجملتها قدّم فيها لفظَةُ الطوفانِ والجرادِ، وأُخِرَت لفظَةُ
الدمِّ آخِراً، وجُعِلَت لفظَةُ القُمَّلِ والضفادعِ في الوسط؛ ليطرُق السَّمْعُ أوَّلاً الحَسَنُ من
الألفاظ الخمسة، وينتهي إليه آخِراً، ثم إنَّ لفظَةَ الدمِّ أحسَنُ من لفظتي الطوفانِ والجرادِ،
وأخفُّ في الاستعمال، ومن أجل ذلك جيء بها آخِراً. ومراعاةٌ مثل هذه الأسرار والدقائق
في استعمال الألفاظ ليس من القدرة البشرية»^(٣٩).

وقد وقف شيخ البيان العربي في القرن العشرين، الرافعي، عند هذه الآية الكريمة
وتبين من أسباب الجمال فيها ما لم يتهاً مثله لضياء الدين. ذلك أن ضياء الدين يلمح
الجمالَ جُمْلَةً فيقول إنَّ هذه اللَّفْظَةُ أجْمَلُ من هذه، ولذلك قُدِّمَت هذه وأُخِرَت تلك
إلخ...، أما الرافعي فيضع يدنا على تعليلٍ مقنعٍ لجمال ما اعتدّه ضياء الدين جميلاً. قد
تكون طبيعة كلِّ من الرَّجَلين وعصره وغير ذلك من أمورٍ مما جعله يذهب إلى ما ذهب
إليه. يقول الرافعي مَفْصَلاً مَبِيناً: «وما يشدُّ في القرآن الكريم حرفٌ واحد عن قاعدة
نَظْمِ المعجِز، حتّى إنك لو تدبَّرت الآيات التي لا تقرأ فيها إلّا ما يسرُّه من الأسماء
الجامدة، وهي بالطبع مَظَنَّةٌ أن لا يكون فيها شيءٌ من دلائل الإعجاز، فإنك ترى
إعجازها أبلغ ما يكون في نَظْمِها وجِهاً سَرِّدها، ومن تقديم اسمٍ على غيره أو تأخيره

عنه، لنظّم حروفه ومكانه من النطق في الجملة، أو لنكتةٍ أخرى من نكت المعاني التي وردت فيها الآية، بحيث يوجد شيئاً فيما ليس فيه شيء. تأمل قوله تعالى: (وأرسلنا عليهم الطوفانَ والجرادَ والقُمَّلَ والضفادعَ والدمَّ آياتٍ مفصّلاتٍ) فإتباعاً خمسة أسماء، أخفّها في اللفظ (الطوفانُ والجرادُ والدمُّ) وأثقلها (القُمَّلُ والضفادعُ) فقدّم (الطوفانَ) لمكان المدين فيها، حتى يأنس اللسانُ بخفتها، ثم (الجرادَ) وفيها كذلك مدٌّ، ثم جاء باللفظين الشديدين مبتدئاً بأخفهما في اللسان وأبعدهما في الصوت لمكان تلك الغنة فيه، ثم جيء بلفظة (الدم) آخرًا، وهي أخفّ الخمسة وأقلها حروفًا؛ ليسرّع اللسانُ فيها ويستقيم لها ذوقُ النظم ويتم بهذا الإعجازُ في التركيب»^(٤٠).

إنّ الأساس الذي يبنى عليه ضياءُ الدين مذهبه في جمالية المفردة القرآنية أنّه ليس في كلام الله إلّا ما هو جميل، وإذا ما احتاج الذكرُ الحكيم أن يستخدم لفظًا وكان ذلك اللفظُ ممّا لا يستحسنه الذوقُ فإنّ القرآن يتجنّب هذا اللفظَ ويستخدم مرادفًا له.

ويتصل بهذا أنّ بعض الألفاظ تكون جميلة في حال الجمع وغير جميلة في حال الإفراد، وقد يحدث العكس فيستجد مُفردٌ لفظيةً ويُنكر جمعها، ويسري قانونُ جمالية المفردة القرآنية ههنا بإيثار الجميل واجتناب ما ليس كذلك. واستجابةً لهذا المبدأ كنت ترى ألفاظًا لا تُستخدم في الذكر الحكيم إلّا بمجموعة، وكذا لا تُستخدم بعض الألفاظ إلّا مفردةً. والمرجعُ في الاستخدام والاستبعاد هو الذوقُ السليم ليس غير. يقول ضياءُ الدين: «ومن هذا النوع ألفاظٌ يعدل عن استعمالها من غير دليل يقوم على العدول عنها، ولا يُستفتى في ذلك إلّا الذوقُ السليم؛ وهذا موضعٌ عجيب لا يُعلم كنهُ سرّه. فمن

ذلك لفظه «اللَّب»، الذي هو العقل لا لفظه اللَّب الذي تحت القشر، فإنها لا تحسن في الاستعمال إلا مجموعة، وكذلك وردت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة وهي مجموعة، ولم ترد مفردة، كقوله تعالى: (وليتذكَّرْ أولو الألباب) و (إنَّ في ذلك لذكرى لأولي الألباب)، وأشبه ذلك. وهذه اللفظة ثلاثية خفيفة على النطق، ومخارجها بعيدة، وليست بمستقلة ولا مكروهة، وقد تستعمل مفردة بشرط أن تكون مضافة أو مضافاً إليها^(٤١). وقد استرعى هذا اهتمام الرافعي، فمضى يتبين ويتقصى، حتى انتهى إلى ما يكاد يكون مقنعاً. والحق أن الرافعي ألم بالتراث وأفاد كثيراً من ملاحظات سابقيه وخاصة ضياء الدين، لكن هذا لم يحل بينه وبين أن يأتي بالعجيب في هذا الشأن. يقول الرافعي في هذا الذي نحن فيه: «وما لا يسعه طوق الإنسان في نظم الكلام البليغ، ثم مما يدل على أن نظم القرآن مادة فوق الصنعة ومن وراء الفكر، وكأنها صبَّت على الجملة صباً - أنك ترى بعض الألفاظ لم يأت فيه إلا مجموعاً، ولم يستعمل منه صيغة المفرد، فإذا احتاج إلى هذه الصيغة استعمل مرادفها: كلفظة (اللَّب) فإنها لم ترد إلا مجموعة، كقوله تعالى: (إنَّ في ذلك لذكرى لأولي الألباب) وقوله: (وليتذكَّرْ أولو الألباب) ونحوهما، ولم تجيء فيه مفردة، بل جاء في مكانها (القلْب)؛ ذلك لأن لفظ الباء شديد مجتمع، ولا يفضي إلى هذه الشدة إلا من اللام الشديدة المسترخية، فلما لم يكن ثم فصل بين الحرفين يتهيأ معه هذا الانتقال على نسبة بين الرخاوة والشدة، تحسن اللفظة مهما كانت حركة الإعراب فيها، نصباً أو رفعاً أو جرّاً، أسقطها من نظمه بتة، على سعة ما بين أوله وآخره، ولو حسنت على وجه من تلك الوجوه لجاء بها حسنة رائعة، وهذا

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ١٠٧
على أن فيه لفظة (الجُبِّ)، وهي في وزنها ونُطقها، لولا حُسْنُ الائتلاف بين الجيم والباء
من هذه الشُّدَّة في الجيم المضمومة»^(٤٢).

أما الصُّورَةُ الثانية، أي استحسانُ استخدام بعض الألفاظ مفردةً فقط، فقد كان
عند ضياء الدين منها أكثرُ من مثال قرآنيّ، وجلُّها ينصر مذهبَه في أنّ الذِّكر الحكيم
يهمل استخدام أيّ لفظ ليس له حظٌّ من الجمال وأسبابه. يقول: «وفي ضدِّ ذلك (أي ما
ورد استعماله مجموعاً فقط) ما ورد استعماله من الألفاظ مُفردًا ولم يرد مجموعاً، كلفظة
الأرض، فإنّها لم ترد في القرآن إلا مفردةً؛ فإذا ذُكرت السَّمَاءُ مجموعةً جيء بها مفردةً
معها في كلّ موضعٍ من القرآن، ولَمَّا أُريد أن يُوتى بها مجموعةً قيل: (ومن الأرضِ
مثلهنّ) في قوله تعالى: (اللهُ الذي خلق سبعَ سمواتٍ ومن الأرضِ مثلهنّ). وممَّا ورد
من الألفاظ مفردًا فكان أحسنَ ممَّا يرد مجموعاً لفظةً «البُقعة»، قال الله تعالى في قصّة
موسى عليه السّلام: (فلَمَّا أتاهم نُودي من شاطئ الوادي الأيمن في البُقعة المباركة من
الشّجرة يا موسى إني أنا الله)، والأحسنُ استعمالها مفردةً لا مجموعةً، وإن استعملت
مجموعةً فالأولى أن تكون مضافةً كقولنا: بقاع الأرض، أو ما جرى مجراها»^(٤٣).

ونحسب أنّ استحسانَ لفظيةً ما مفردةً واستهجانها مجموعةً يرجع إلى السبب الذي
ردّه ضياءُ الدين كثيرًا؛ أي مجافاة الرِّفق في التعامل مع أدوات النطق عند الإنسان مما
يُثقل كاهلها. وهو أمرٌ يناقض الأساس الأوّل في تلقّي ما هو جميل؛ أي السّهولة
والدِّمائية والاعتدال. ذلك أنّ إدراك الجمال ينبغي أن ينتفي معه أيّ إحساسٍ بالإرهاق

٤٢ - إعجاز القرآن، ص ٢٣٢.

٤٣ - المثل السائر، ج ١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

والتعب. ولعلّه لهذا السبب ما جعل أرسطو الجميل ما أدرك بلحظة واحدة. وقد وقف الرافعي عند أول المثاليين القرآنيين، فقال: «وعكس ذلك لفظة (الأرض)، فإنها لم ترد فيه إلا مفردة، فإذا ذُكرت السَاءُ مجموعةً جيء بها مفردةً في كل موضع منه، ولما احتاج إلى جمعها أخرجها على هذه الصورة التي ذهبت بسرّ الفصاحة وذهب بها، حتى خرجت من الروعة بحيث يسجد لها كلُّ فِكْرٍ سجدةً طويلة، وهي في قوله تعالى: (اللهُ الذي خلق سبعَ سمواتٍ ومنَ الأرضِ مثلهنَّ)، ولم يقل: وسبعَ أرضين؛ لهذه الجسأة التي تدخل اللفظَ ويختلُّ بها النظمُ اختلالاً. وأنت فتأمل - رعاك الله - ذلك الوضع البياني، واعتبرْ مواقعَ النظم، وانظرْ هل تتلاحقُ هذه الأسبابُ الدقيقة أو تيسرُ مادتها الفكرية لأحدٍ من الناس فيما يتعاطاه من الصناعة، أو يتكلفه من القول، وإن استقصى فيه الذرائعَ وبالغ الأسباب، وأحكم ما قبله وما وراءه...»^(٤٤).

٧- عيارُ جماليةِ خاصّةٍ لبعضِ الصِّيغ:

استبان ضياءُ الدين، وقد استقرى الاستخدامَ القرآني للمفردات، أنّ الذِّكرَ الحكيمَ يصطفي صيغاً صرفيةً خاصّةً للمفردات، يُلحَّ عليها دون غيرها في استخداماته. وحين يردُّد المرءُ النظرَ في أمثال هذه الصِّيغ المستخدمة وتُقارَنُ بنظائرها، يدرك بعضَ الأسرارِ في إمساك القرآن بها، وتبيده غيرها. وكأنَّ المعجمَ القرآني لا يأذن بالدخول من مفردات اللغة إلا لما وافق الذوقَ السليم، وخالطَ الروح، وداعب الوجدان. ويلاحظ ضياءُ الدين - مثلاً - أنّ الفعلَ «ودع» لا يحسنُ إلا حين يُستخدم

مستقبلاً وأمرًا، ولم يجيء في القرآن الكريم إلا كذلك، بينما جاء في الشعر العربي ماضيًا، فشانه إتيانه في هذه الصيغة. يقول ضياء الدين: «ومن هذا النوع لفظة «وَدَعَ»، وهي فعلٌ ماضٍ ثلاثي لا يُثقل بها على اللسان، ومع ذلك فلا تُستعمل على صيغتها الماضية إلا جاءت غير مستحسنة، ولكنها تُستعمل مستقبلةً، وعلى صيغة الأمر، فتجيء حسنةً. أمّا الأمر فكقوله تعالى: (فَدَعَهُمْ يَخوضوا ويلعبوا)، ولم تأت في القرآن الكريم إلا على هذه الصيغة... وأمّا الماضي من هذه اللفظة فلم يُستعمل إلا شاذًا، ولا حُسنَ له، كقول أبي العتاهية:

أثَرُوا فَلَمْ يُدْخِلُوا قُبُورَهُمْ شيئًا من الثروة التي جمعوا
وكان ما قَدَّمُوا لأنفسِهِمْ أعظمَ نفعًا من الذي ودَّعُوا

وهذا غير حسنٍ في الاستعمال، ولا عليه من الطلاوة شيءٌ، وهذه لفظةٌ واحدة لم يتغيَّر من جملها شيءٌ، سوى أنها نُقلت من الماضي إلى المستقبل لا غير»^(٤٥).

٨ - عيارُ ملاءمة السِّياق:

تنبه ضياء الدين إلى أن بعض المفردات القرآنية قد جُمِلت كثيرًا لمناسبتها للسِّياق الصَّوتيّ أو التركيب الذي وردت فيه. ومن هنا ليست جماليةً أمثال هذه الألفاظ في ذاتها، وإنما أحرزتها بموافقته لجاراتها في الإيقاع. والحقُّ أن ضياء الدين، ههنا، وعى شيئًا وغابت عنه أشياء، كما يقال في جملة البشر ذوي الإدراك المحدود. ولا يجوز بحالٍ، طبعًا، أن يكون الذوقُ البشريُّ حُجَّةً في جمال الاستخدام القرآني للألفاظ. وشاعرُ العرب يقول:

وَمَنْ يَكُ ذَا قَمٍ مُرِّ مَرِيضٍ يَجِدُ مُرًّا بِهِ الْمَاءَ الزُّلَالَا

ففرى أنه ينبغي أن يسلم بجمالية لا متناهية للاستخدام القرآني، أدرك الناس ذلك أم لم يدركوا. والحق أننا نعلم الرجل إن نحن قلنا إنه ناقش، أو حاج، أو تطرق إليه شك، في شأن من هذا القبيل. بل كان مبدؤه الذي لم يتزحج عنه قيد أنملة أن جمال الأداء القرآني فوق كل جمال، وأن ليس في القرآن الكريم إلا الجميل. لكن يبدو أن بعض المتحذلقين الذين سقم حسهم النقدي رأوا مجانبة لفظة «ضيزى» الواردة في سورة النجم (في الذكر الحكيم) للذوق، وأنها خارجة عما يقتضيه البيان العلي، أبرأ إلى ربي من قول كهذا، ومما هو أصغر منه!. فإذا ضياء الدين يرد عليهم حدلقتهم وسقم ذوقهم. يقول في ذلك: «وهذه اللفظة التي أنكرتها في القرآن، وهي لفظة (ضيزى)، فإنها في موضعها لا يسد غيرها مسدها، ألا ترى أن السورة كلها، التي هي سورة النجم، مسجوعة على حرف الياء، فقال: (والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى) وكذلك إلى آخر السورة، فلما ذكر الأصنام وقسمة الأولاد وما كان يزعمه الكفار، قال: (ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذا قسمة ضيزى) فجاءت اللفظة على الحرف المسجوع الذي جاءت السورة جميعها عليه، وغيرها لا يسد مسدها في مكانها. وإذا نزلنا معك، أيها المعاند، على ما تريد قلنا: إن غير هذه اللفظة أحسن منها، ولكنها في هذا الموضع لا ترد ملائمة لأخواتها ولا مناسبة؛ لأنها تكون خارجة عن حروف السورة..»^(٤٦). وقد وقف الرافعي عند هذه الكلمة وتبين من جملها مظاهر كثيرة، ومخايل لا يملك من يطلع عليها إلا أن يخفض جناح الإقرار والتأييد. قال الرافعي:

«وفي القرآن لفظة غريبة هي من أغرب ما فيه، وما حسنت في كلامٍ قطُّ إلا في موقعها منه، وهي كلمة «ضيزى» من قوله تعالى: (تلك إذا قسمة ضيزى)، ومع ذلك فإنَّ حُسْنَهَا في نَظْمِ الكلام من أغرب الحُسْنِ وأعجبه، ولو أردت اللِّغَةَ عَلَيْهَا ما صلح لهذا الموضع غيرُها؛ فإنَّ السُّورَةَ الَّتِي هي منها، وهي سورة النِّجْمِ، مَفْصَلَةٌ كَلَّهَا على الباءِ، فجاءت الكلمة فاصلةً من الفواصل، ثم هي في مَعْرِضِ الإنكارِ على العربِ، إذ وردت في ذكر الأصنام وزَعَمَهُمْ في قسمة الأولاد، فإِنَّهُمْ جعلوا الملائكة والأصنام بناتِ الله مع أولادهم البناتِ، فقال تعالى: (ألكم الذكور وله الأنثى تلك إذن قسمة ضيزى)، فكانت غرابة اللَّفْظِ أشدَّ الأشياءِ ملاءمةً لغرابة هذه القِسْمَةِ الَّتِي أنكرها، وكانت الجملة كَلَّهَا كأنَّهَا تصوَّرُ في هيئة النطق بها الإنكارَ في الأولى والتهكُّمَ في الأخرى، وكان هذا التصويرُ أبلغَ ما في البلاغة، وخاصَّةً في اللَّفْظَةِ الغريبة الَّتِي تمكَّنت في موضعها من الفِضْلِ، ووصفت حالة التهكُّمِ في إنكاره من إمالة اليد والرأس بهذين المديَّنِ فيها إلى الأسفل والأعلى. وجمعت إلى كلِّ ذلك غرابة الإنكارِ بغيراتها اللَّفْظِيَّةُ... وإنَّ تعجبَ فعاجبٍ لَنَظْمِ هذه الكلمة الغريبة واثتلافه مع ما قبلها، إذ هي مقطعان: أحدهما مَدُّ ثقيل، والآخر مَدُّ خفيف، وقد جاءت عَقِبَ غُنَّتَيْنِ في «إذن» و «قسمة». وإحداهما خفيفةٌ حادة، والأخرى ثقيلةٌ متفشية، فكأنَّهَا بذلك ليست إلا مجاورةً صوتيةً لتقطع موسيقيًّا. وهذا معنى رابعٌ للثلاثة الَّتِي عددناها آنفًا. أمَّا خامسُ هذه المعاني، فهو أنَّ الكلمة الَّتِي جمعت المعاني الأربعة على غرابتها، إنَّهَا هي أربعة أحرف»^(٤٧).

ذلكم، إذن، ما كان من أمر جماليَّاتِ المفردة القرآنية عند هذا العالم الأديب البليغ.

ولعلَّ أقلَّ ما يستحقُّ ضياءُ الدِّينِ ممَّا أن نقول في خاتمة المطاف إنَّه استطاع بحُجْبِهِ لكتاب الله وملازمته إِيَّاه تِلاوَةً وتأمُّلاً ومعاوَدَةً نظر أن يظفر بخبايا وأسرارٍ كثيرة كانت وراء بعض ما نُؤنِس من جمالٍ وطلاوةٍ في المفردات والاستخدامات القرآنية. وإنَّ الرَّجُلَ عرف قدرَ نفسه، وعرف أقدارَ الآخرين، وأدرك على ضياءٍ من النُّصْفَةِ قِيمَةَ ما قدَّم، ونفاسَةَ ما حصَّل، وروعةَ ما استجدَّ.

المصادر والمراجع المعتمدة:

- ١- ابن الأثير (ضياء الدين - نصر الله بن أبي الكرم): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، ١٩٣٩م / ١٣٥٨هـ.
- ٢- ابن خَلِّكَان: وفيات الأعيان - تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر في بيروت.
- ٣- الرَّافِعِي (مصطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي في بيروت - ط ٩، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ٤- ابن طَبَّاطْبَا (محمد بن أحمد): عيارُ الشعر: تحقيق وتعليق د. طه الحاجري ود. محمد زغلول سلام، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٥٦م.
- ٥- العسكري (أبو هلال، الحسن بن عبد الله): الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.



شكوى الشكوى: تأملات في أبيات

«شكوى الناي»

للشاعر جلال الدين الرومي في ترجمتين

حديثتين إلى العربية

تقديم:

ترمي هذه الدراسة إلى رصد الجور الذي يمكن أن تتركه الترجمة الشعرية على المادة المترجمة. وتسعى إلى تحقيق ذلك بعقد مقارنة بين ترجمتين عربيتين حديثتين نسبياً لأبيات الناي المشهورة، للشاعر جلال الدين الرومي. وقد ظهرت الترجمتان في ستينيات القرن العشرين. الترجمة الأولى نثرية، وجاءت في إطار ترجمة الدكتور محمد عبد السلام كفاقي للجزأين الأول والثاني من كتاب «المنوي» لجلال الدين الرومي، من اللغة الفارسية إلى العربية. وقد اعتُمدت الطبعة الأولى التي نشرتها المكتبة العصرية في صيدا وبيروت، سنة ١٩٦٦م. والترجمة الثانية شعرية، أعدها الشاعر السوري المرحوم محمد الفراتي، ضمن مختاراته من الشعر الفارسي، التي أصدرتها وزارة الثقافة السورية تحت عنوان: «روائع من الشعر الفارسي»، سنة ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م. ويتضمن هذا الاختيار أشعاراً لثلاثة من أعلام الشعر العرفاني الإيراني: جلال الدين الرومي، وسعدي الشيرازي، وحافظ الشيرازي.

ترجمة الأدب والشعر:

احتاج الإنسان منذ قديم الزمان إلى أن يتعرف فِكْرَ الآخر المختلف عنه في اللغة، تحقيقاً لمبدأ أساسي هو وحدة الجنس البشري، مُصداقاً للحديث الشريف: «كلُّكم لآدم وآدم من تراب!» وتحقيقاً لمبدأ آخر تُملِّيه الحياةُ نفسها وحاجةُ الإنسان فيها إلى المغالبة والكُدْح والتسخير، تلك الحاجة التي تستدعي منه معرفة فِكْرَ الآخر وإنجازاته في حقل عِمارة الأرض وسيادة الإنسان وإفادته من معطيات الطبيعة والكون.

على أنّ فِكْرَ الآخر هذا ضَرْبانِ أساسيان: فِكْرٌ نظريٌّ وعمليٌّ يروق بعضهم أن يطلق عليه صفة «براغماتي»^(١)، أي نفعي تعليمي؛ وفِكْرٌ آخر يجوز وصفه بأنه «فني» إبداعِي، مصدره خيالُ الإنسان وقواه المبدعة متجلياً فيما عُرف بـ «الفنون الجميلة»: كالموسيقى والرّسم والأدب^(٢) ...

ويهمنا هنا أن نتحدّث عن ترجمة الشعر من لغةٍ أخرى إلى العربية شعراً، من خلال النموذج الذي آثرنا جعله مادةً لدرّسنا وتأملنا.

والصّحيح أنّ الترجمة الشعرية قديمة العهد؛ فقد تُرجمت آثارٌ شعرية كثيرة منذ آلاف السنين، كالإلياذة والأوديسة ومسرحيات سوفوكليس، لكنّ هاجساً ضاعطاً ظلّ يؤزق المبدعين والمترجمين والقراء حول مشروعية ترجمة الشعر. ويعرّف الدارسون

١ - انظر بشأن هذا الوصف: أسعد، د. سامية، مقال بعنوان: «ترجمة النص الأدبي»، مجلّة عالم الفكر الكويتية، يناير وفبراير ومارس ١٩٨٩م، ص ١٧.

٢ - بشأن كون الشعر والتأثر طريقةً خاصة للتفكير والمعرفة راجع كتابنا الذي ترجمناه عن الإنجليزية: نظرية الأدب في القرن العشرين، الطبعة الأولى، ص ٢١ وما بعده.

الترجمة في الجملة بأنها «نقل نص مكتوب بلغة ما إلى لغة أخرى، وإن كان هذا النقل لا يخلو من قدر من الخيانة قد يكثر أو يقل»^(٣).

والنص الشعري، وإن يكن مكتوباً بلغة، منظومٌ نظماً خاصاً في هذه اللغة، أي إنه مؤلفٌ تأليفاً خاصاً. إنه نصٌ ذو بنية خاصة آثرت العربية أن تطلق عليها صفة «النظم»^(٤). والنظم، أو البناء الخاص للغة الشعر كما يؤثره جان كوين اسماً لكتابه القيم المترجم إلى العربية، أمرٌ عرفته اللغات القديمة جميعاً تقريباً. وإذا ما وضعنا في الحسبان هذه الكيفية النظمية المميزة للغة الشعر، واختلاف اللغات نفسها في طرائق أدائها وتقديمتها المعاني، أدركنا شيئاً من باعث الشك الذي يستبد بمن يقيمون ترجمة الشعر ووفاءها بمطالب الأصل المترجم، حتى إن بعضهم ذهب إلى القول: «إن ترجمة الشعر - مهما بلغ حظها من الدقة والأمانة والجمال - تظل ذريعةً نلجأ إليها عند الضرورة، فهي لا تستطيع أن تعكس الأصل بصورة كاملة أو أن تُغني عن تذوق الأصل في لغته»^(٥).

ويرجع فريق من الدارسين الصعوبة في ترجمة النص الأدبي، وفي جملته النص الشعري، إلى ثلاث سمات أساسية مميزة لهذا النص هي: الوظيفة التعبيرية، والقدرة الإيحائية، وإبراز قيمة الشكل^(٦). وترجع باحثة معاصرة صعوبة ترجمة الشعر بخاصة إلى تعدد مستوياته العلامية «السيميوطيقية»: «الشعرُ يتميز بكونه ينطوي على أكثر من

٣ - أسعد، د. سامية، عالم الفكر (سابق) ص ١٥.

٤ - انظر في هذا الشأن مصطلح النظم والتعابير الاصطلاحية الشارحة له في: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٣٤ وما بعده.

٥ - مكاوي، عبد الغفار، مقال بعنوان: «ترجمة الشعر»، فصول، العددان ٣، ٤، ج ٢، ديسمبر ١٩٨٩م، ص ١٨١.

٦ - أسعد، د. سامية (سابق) ص ١٦.

مستوى سيميوطيقي، فهو لغةٌ وموسيقى وتشكيلٌ وبؤرة تقاطع هذه المستويات»^(٧).
 وأياً كانت درجة الشك في تمثيل النص المترجم للأصل الشعري، تظل ترجمة الشعر أمراً ضرورياً تبيح ضرورته محظوره؛ وتذهب دراسة معاصرة إلى القول: «إن ترجمة الشعر ممكنة، ولولا التجربة التي خاضها المترجمون على مرّ السنين، من الناحية العملية، عندما نقلوا النصوص الشعرية إلى لغاتٍ أخرى، لما وصلت إلينا وإلى غيرنا أسماء الشعراء وأعمالهم»^(٨).

وإزاء هذه الضرورة، عُرضت على مائدة البحث مسألة المبدأ الأخلاقي الذي يُفترض أن يحكم ترجمة العمل الأدبي، فمال كثيرٌ من الآراء إلى الاعتدال والواقعية والرضا بالقدر المستطاع تحقيقه. إذ ترى سيلين زنس S. Zins أن المبدأ الأخلاقي الوحيد الذي يمكن تطبيقه عند نقل العمل الأدبي يتمثل في فهم النص وخواصه، أي المكان الذي يشغله في تاريخه الثقافي»^(٩).

ولا شك في أن مثل هذا الاتجاه إلى التخفيف أمرٌ تستدعيه ضرورة فعل ما لا بدّ من فعله؛ أي ترجمة الشعر العصبي على الترجمة. وإذا ذلك يكون مقبولاً القول: «إن ترجمة الشعر لا يمكن أن تكون تطابقاً أبداً، والذين يُصرون على إيجاد هذا التطابق لا ينتهون إلا إلى عملية تشويه، في رأيي»^(١٠).

٧ - غزول، د. فريال جبوري، مقال بعنوان: «نحو نظير سيميوطيقي لترجمة الإبداع الأدبي»، فصول، العددان ١، ٢،

ج ١ يوليو وأغسطس ١٩٩١م، ص ١٢٠.

٨ - أسعد، د. سامية، (سابق)، ص ٣٢.

٩ - نفسه، ص ٢٥.

١٠ - نفسه، ص ٣٣.

تطابق النصين إلى درجة أن يكون هذا الأمر غير ممكن إذا، ولا بد من قدر من «الفاقد» في ترجمة الشعر، كما تقول د. سامية أسعد^(١١). ولارتباط الأمر بما أدتنا المدروسة نتساءل: ما مقدار هذا الفاقد الذي تأذن به ترجمة الأعمال الأدبية في الجملة، والشعر خاصة؟ يذهب بعض الآراء إلى القول بشيء من الحرية يحظى به مترجم العمل الأدبي، فمترجم النص الأدبي «حتى إذا راعى الدقة في ترجمته، باستطاعته «التصرف» في النص بطريقة ما، وحذف شيء هنا، وإضافة شيء هناك، بل باستطاعته أيضًا إعادة كتابة النص في صياغة جديدة، بدون أن تترتب على موقفه هذا أية آثار سلبية»^(١٢).

على أن ثمة حدًا لا يمكن تجاوزه في درجة الفاقد في الأعمال المترجمة، وخاصة حين يكون المترجم عملاً شعرياً فذاً في لغته الأصلية من طراز أبيات الناي لجلال الدين الرومي؛ فإن الثقل غير الأمين لمثل هذه الأبيات يُفضي إلى تشويهها، إن لم نقل إمامتها، وتبدو سيلين زنس على قدر كبير من التوفيق حين تقول: «يقف المترجم بين صفتين وتمثل مهمته في نقل النص كاملاً من ضفة إلى أخرى، فهو يمسك بكائني حي على إحدى الضفتين، وعليه أن يقوده حياً، لا عاجزاً أو مبتوراً، إلى الضفة الأخرى»^(١٣).

على أننا في «شكوى الناي» إزاء معضلة من ضرب آخر؛ فنحن أمام ترجمة الشعر شعراً، ولا إخال أن أحداً يجادل في مبلغ الضيم الذي سيصيب المادة المترجمة في هذه الحالة. وإذا كان الناي عند جلال الدين يشكو لأنه فُصل عن منبته الأصلي في الغاب،

١١ - نفسه، ص ٣٥.

١٢ - نفسه، ص ١٨.

١٣ - نفسه، ص ١٩.

فإنّ عليه أن يشكو مرّةً أخرى كَتَمَ نواحه وعدمَ قدرته على التعبير الصحيح عن آلامه، حين كُتِبَ عليه أن يُترجم شعراً إلى لغة غير لغته الأصليّة. ويذهب بعضُ الدّارسين إلى أنّ الشّاعر الذي يترجم إلى لغته القوميّة شعرَ شاعرٍ آخر يجد نفسه في مضائق القول كثيراً ما ينسُدّ عليه. فإنّه إذا «كان المترجمُ شاعراً في لغته، فلا بدّ من أن يجد نفسه في وضع أسوأ بكثير من وضع الشّاعر الذي يتصدّى لترجمته؛ إذ إنه سيعمل على نصّ موجود ومبدع فعلاً، عليه أن يبدعه مرّةً أخرى، على الرغم من أنّ حرّيته ستكون بالضرورة أقلّ كثيراً من حرّيّة الشّاعر الأصلي»^(١٤).

ويعرض منظرو الترجمة أسساً كثيرة لبناء ترجمة أكثر توفيقاً، وتحدّد زنس أربعة شروط لا بدّ أن يحقّقها مترجمُ العمل الأدبيّ، وهي:

١- معرفة اللّغة الأجنبيّة.

٢- معرفة اللّغة التي يترجم إليها النصّ.

٣- القدرة على التحليل والإدراك الأدبيّ.

٤- رؤية النصّ من الداخل^(١٥).

وستكون هذه الشّروط في الذهن عند تأملنا ترجمة الفُراتيّ «شكوى الناي». والشّرطان الأخيران منها أساسيان في ترجمة الآثار الشعريّة الخالدة. ويمكن تلخيص تأثيرهما بالقول إنّ المترجم ينبغي أن يكون على درايةٍ بالتقليد الذي ينتمي إليه المتنّ المترجم، وتنتمي «شكوى الناي» إلى تقليد الشعر العِرْفانيّ الفارسيّ الذي أرسى دعائمَه

١٤- مكاي، عبد الغفار (سابق)، ص ١٨٢.

١٥- أسعد، د. سامية، (سابق)، ص ٢٤.

الشاعران الكبيران السنائي والعتّار^(١٦).

ويبدو أنّ هذه الصّورة الشعريّة كانت مألوفةً في الشعر الفارسيّ قبل عصر الروميّ، ولسنا ندرى على وجه اليقين مبلغَ معايشة الفُراتيّ هذا التقليدَ. ويجدُ المرءُ نفسه أحياناً مدفوعاً إلى القول إنّ ثمةَ عاملين قلَّ أن يفتنَ إليهما مَنْ يكتبون في نظريّات الترجمة، وهما على قدر كبير من التأثير. وفي حال نموذجنا نستطيعُ القول إنّ الطّاقة الدّلالية للغة العربيّة وتمكّنَ الفُراتيّ من ناصية الشعر العربيّ وفُقَ نسيجه المألوف منذ القَدَم، جازاً على «شكوى النّاي». فالنصُّ المترجم ذو حظّ عريض من جماليّات الأداء الشعريّ العربيّ في الجُرس والمفردات والتراكيب، وفي الأخيلا والمعاني أيضاً، لكنّ هذا القَدْر المنجز من الجمال كان في كِفّة التقليد الشعريّ العربيّ على حساب الجمالية الشعريّة العرّفانيّة. ولعلّ نتائج أقرب إلى اليقين تكون ثمرةً تأملاتنا في التّرجمة الشعريّة العربيّة التي قدّمها الفُراتيّ لـ «شكوى النّاي».

جلال الدين الروميّ والصّورة المجازية للنّاي:

جلالُ الدّين محمد بن محمد البلّخيّ ثمّ القونويّ المشهورُ بالروميّ أو مولانا (٦٠٤ - ٦٧٢هـ) واجدٌ من عظماء الشعر الإسلاميّ، ولعلّه أكبرُ شاعر صوفيّ عرفته الدّنيا^(١٧). وقد لقيَ من الاحترام والتبجيل بين المسلمين وغير المسلمين ما لم يظفر به

١٦ - انظر بشأن هذين الشاعرين والتقليد الشعريّ الصوفيّ الفارسيّ كتابنا الذي ترجمناه عن الإنجليزيّة: يُدّ الشعر: خمسة شعراء متصوّفة من فارس، مقدّمة المترجم إلى العربيّة.

١٧ - الكتُبُ المؤلّفة حول حياة جلال الدين وتصوّفه وشعره كثيرة، وفي لغات عديدة. على أنّ من الكتب المتميّزة في هذا الشأن في الإنجليزيّة:

شاعرٌ آخر. تقول عنه المستشرقة الفرنسية إيفا دي فيتراي - ميروفيتش - Eva de Vitray-Meyerovitch: «رَجُلٌ زمانه وكلُّ الأزمنة، ذلك كان جلالُ الدِّينِ الروميِّ، طَلْعَةُ حَيَّةٍ ومحبِّبةٍ في كلِّ العالمِ الإسلاميِّ ذي الثمانِ مئة مليون من السَّكان. من القاهرة إلى طَنْجَة، من جاكرتا إلى لاهور، في القرى البائسة في الهند وأفغانستان، وإيران، وتركيا، تُنشدُ الجماهيرُ أشعارَه في مواكب الحجِّ»^(١٨).

كان الروميُّ أستاذًا روحياً من طراز فريد، وقد توسَّم فيه العارفُ الكبير الشيخ محيي الدِّين بن عربيِّ (ت ٦٣٨هـ) الولاية منذ أن كان صغيراً عندما مرَّ موكبُ الأسرة بدمشق في طريقهم من مكَّة إلى الأناضول؛ إذ «يقال إنَّ ابن عربيِّ عندما رأى جلالَ الدِّين الصَّغير يمشي خلفَ بهاء الدِّين [والده] هتف: سبحانَ الله! محيطٌ يمشي خلفَ بحيرة»^(١٩).

ولعمري إنَّ هذه الفِراسة صحَّت، وصحَّ معها أن يكون جلالُ الدِّين الروميِّ أحدَ صوفيِّة الإسلام العظام. وتأتي عظمَةُ الروميِّ، على الحقيقة، من عظمَةِ الإسلام حين يُقيِّض له مفكِّرٌ متألِّق قادرٌ على تحويل الصَّخر البيانيِّ إلى عَقيق، كما يجلو للروميِّ

A. Schimmel, The Triumphal Sun, Fine Books, London. 1978.

وقد انتهينا تَوًّا، والحمدُ لله، من ترجمة هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان: «السُّمُّ المنتصرة». وفي الفارسيَّة: زرين كوب، عبد الحسين، بحر در كوزه، بله بله تأملات خدا. ١٨ - انظر كتابها:

Rumi and Sufism, p. 212.

وقد ترجمنا هذا الكتاب إلى العربية.

نفسه أن يقول في وصف العارف الحق^(٢٠).

ترك الرومي ما يقرب من سبعين ألف بيت من الشعر الرائع، وعددًا كبيرًا من الرباعيات التي تمتاز بحظ كبير من سحر البيان، وله عددٌ من المؤلفات النثرية. وعمّلاه الشعريّان الكبيران هما: المثنوي، وهو مجموعٌ شعريّ يقرب من ستة وعشرين ألف بيت، في ستة أجزاء. وموضوعه التربية الروحية التي ترتفع بالإنسان في هذه الدنيا ليكون أهلاً لأن تسجد له الملائكة كما سجّدت لأبيه آدم. وعمّله الثاني «ديوان شمس تبريز» الذي يتألف مما يقرب من ثلاثة وأربعين ألف بيت، يعبر فيها عن حرقته وأشواقه بعد أن غاب عنه معشوقه العارف الكبير شمس الدين التبريزي. أما تصوّفه فإنّه كما يقول عنه الدكتور محمّد عبد السلام كفاي: «ليس من ذلك النوع السلبيّ الذي يدعُ الحياة وما فيها، ويدعو إلى هجرها والفناء عنها فناءً كاملاً، ويعدّها شرّاً تورّطت فيه البشريّة، بل هو تصوّف بناء، يستمدّ عناصره من الإنسان، ويتعمّق في بحث مشاكله الروحية والعملية، ويحاول أن يرسم له المثل العليا في الفكر والعمل»^(٢١).

و«شكوى الناي» هي الأبيات الثمانية عشر التي افتتح بها جلال الدين «المثنوي»، وتشكّل هذه الأبيات المحور الذي أدار حوله الروميّ هذه المجموعة الشعريّة الضخمة النفيسة.

والنأي، هنا، رمزٌ للروح الذي كان في عالم الدرّ فتجلّى له الحقّ سبحانه فأخذ منه

٢٠- في شأن تأثير جلال الدين الروميّ في الشرق والغرب انظر:

A. Schimmel, The Triumphal Sun, p. 367.

٢١- مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة د. محمّد عبد السلام كفاي، ج ١، ص ٢٠٢.

العَهْدَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى». وَعِنْدَمَا هَبَطَ الرُّوحُ وَسَكَنَ الْجَسَدَ وَافْتَقَدَ هَذَا الْوِصَالَ لَقِيَ كَثِيرًا مِنَ الْعَنَتِ وَالْأَلَمِ لِأَنَّهُ فَارَقَ الْأَصْلَ. النَّيُّ قُطِعَ مِنْ أَجْمَتِهِ الَّتِي نَبَتَ فِيهَا وَأَحْبَبَهَا، وَالرُّوحُ عَلَى غِرَارِهِ، فُصِّلَ عَنْ أَصْلِهِ وَهُوَ يَجِنُّ إِلَى زَمَانٍ وَصَلَهُ. يَقُولُ الصُّوفِيُّ الْهِنْدِيُّ عِنَايْتُ خَانَ: «قَدَّمَ جَلَالَ الدِّينِ الرَّومِيَّ صُورَةً رَائِعَةً لِهَذِهِ الْفَلَسَفَةِ، وَهُوَ يَفْتَتِحُ عَمَلَهُ الرَّائِعَ «الْمُشْنَوِيَّ» بِالْقَوْلِ: «أَصْنَعُ إِلَى النَّيِّ وَاسْمِعْ مَا يَحْدُثُكَ بِهِ، مَا ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي يَصْدُرُ عَنِ النَّيِّ فَيَسْتَبَدُّ بِنَفْسِكَ، وَيَتَخَلَّلُ وَجَدَانِكَ؟ ثُمَّ يَعْطِينَا مِثَالًا: النَّيُّ، تِلْكَ الْقِطْعَةُ مِنَ الْقَصَبِ الَّتِي قُطِعَتْ مِنْ جَذْوَرِهَا وَأَبْعَدَتْ عَنْ أَصْلِهَا، لَهُ قِصَّةٌ يَرِيدُ أَنْ يَحْكِيَهَا، إِنَّهُ مَجُوفٌ، قَلْبُهُ فَارِغٌ، لَكِنَّهُ إِلَى جَانِبِ هَذَا الْفَرَاغِ صُنِعَتْ عِدَّةٌ ثَقُوبٍ إِلَى قَلْبِهِ، عَلَى نَحْوِ الْيَكُونِ فِي مَقْدُورِهِ أَنْ يَقْدَمَ كُلُّ النَّعْمَاتِ الَّتِي يُرَادُ أَنْ يَصْدَحَ بِهَا مِنْ أَدْنَى النَّعْمَاتِ إِلَى أَعْلَاهَا... وَالْإِنْسَانُ عُوْدٌ مِنَ الْخِيْزِرَانِ فُصِّلَ عَنْ أَرُومَتِهِ، تِلْكَ الْأَرُومَةُ كُلُّ تَامٍ، وَالْعُوْدُ نَاقِصٌ»^(٢٢).

بَقِيَ أَنْ نَشِيرَ إِلَى أَنَّ الرَّومِيَّ نَظَّمَ الْمُشْنَوِيَّ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ عَلَى بَحْرِ الرَّمَلِ الْمُسَدَّسِ: فَاعْلَاثُنْ، فَاعْلَاثُنْ فَاعِلُنْ (مَرَّتَيْنِ). وَاخْتَارَ طَرِيقَةَ الْمَزْدُوجِ أَوْ الْمُشْنَوِيَّ، إِذْ يُوَحِّدُ الشَّاعِرُ بَيْنَ عَرُوضِ كُلِّ بَيْتٍ وَضَرْبِهِ بِقَافِيَةٍ وَاحِدَةٍ. فَإِذَا انْتَهَى مِنَ الْبَيْتِ جَاءَ الْبَيْتُ الَّذِي يَلِيهِ مُطَابَقًا لَهُ فِي الْوِزْنِ وَمُخْتَلِفًا عَنْهُ فِي قَافِيَتِي مِصْرَاعِيهِ.

وَإِبْتِغَاءَ التَّدْلِيلِ عَلَى مَبْلَغِ التَّصَرُّفِ فِي الْمُتَنِّ الْأَصْلِيِّ الَّذِي تُظَهِّرُهُ تَرْجُمَةُ الشَّاعِرِ مُحَمَّدِ الْفُرَاتِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أَثَرْنَا إِثْبَاتَ الْمُتَنِّ الْفَارِسِيِّ لِلأَبْيَاتِ الثَّمَانِيَةِ عَشْرًا، مَعْتَمِدِينَ الطَّبَعَةَ الْمُحَقَّقَةَ الَّتِي أَخْرَجَهَا الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ اسْتِعْلَامِي. كَمَا أَثْبَتْنَا التَّرْجُمَةَ الشَّرِيحَةَ لِلأَبْيَاتِ لِلْمَرْحُومِ

الدكتور محمد عبد السلام كفاقي؛ وهي، فيما نرى، أكثر وفاءً للأصل الفارسي؛ ابتغاءً أن يتلمس المتأمل شيئاً من بلوى الناي، أو ما يمكن تسميته جوراً القريض على القريض.

ونشيرُ منذ البدء إلى احترامنا البالغ لصنيع المرحوم الشاعر محمد الفراتي وتمكّنه

الواضح من العربية والفارسية.

شكوى الناي:

١- بشنو اين ني چون شكايَت مى كند از جدايى ها حكايت مى كند

- استمع للناي كيف يقصّ حكايته. إنه يشكو آلامَ الفراق [يقول]:

اسمعِ النايَ مُعْرِباً عن شكايتِه بعد أن بات نائياً عن لِدائِه

٢- كز نيستان تامرا بپريده اند در نفيرم مرد وزن نالیده اند

- «إني منذ قُطعتُ من منبت الغاب، والناسُ رجالاً ونساءً يكون لبكائي.

قائلاً في شكايتِه للعِياد بعد صَحبي ما ذقتُ طعمَ الرُقَادِ

٣- سينه خواهم شرحه ازفراق تا بگويم شرح درد اشتياق

- إنني أنشدُ صدرًا مزقه الفراق، حتى أشرح له ألم الاشتياق.

مِن جُروح تُرى بصدْرِ الحزين أبعثُ الصّوتَ مشبَعاً بالآنين

٤- هر کسی کو دور ماند از أصل خویش باز جوید روزگارِ واصلِ خویش

- فكلُّ إنسانٍ أقام بعيداً عن أصله، يظلُّ يبحث عن زمانٍ وصله.

كلُّ مَنْ فارقَ الدِّيارَ اقتسارا يطلبُ الوصلَ ليلته والنهارا

٥- من به هر جمعیتی نالان شدم جفت بَد حالان وخوش حالان شدم

- لقد أصبحتُ في كلِّ مجتمعٍ نائحاً، وصرْتُ قريباً للبائسين والسعداء.

فتراني بكلّ وإد أنسوحُ وفؤادي من الغرام جريحُ

٦ - هر کسی از ظنّ خود شدیار من از درون من نجست اسرار من

- وقد ظنّ كلّ إنسان أنّه قد أصبح لي رفيقًا، ولكنّ أحدًا لم ينقب عمّا كمن في

باطني من الأسرار.

كلّ شخصٍ يظنّني من صحابهٍ وهو عن سرّ نوحتي في حجابيه

٧ - سرّ من از ناله من دور نیست ليك چشم وگوش را آن نور نیست

- وليس سرّي ببعيدٍ عن نواحي، ولكنّ أتى لعين ذلك النور، أو لأذن ذلك

السمع، الذي به تدرك الأسرار؟

وقريبٌ من نوحتي سرّ نفسي لو بسمع الأنام قوّة جيّ

٨ - تن ز جان و جان ز تن مستور نیست ليك كس را دید جان دستور نیست

- وليس الجسمُ بمستورٍ عن الروح، ولا الروحُ بمستورٍ عن الجسم، ولكنّ رؤية

الروح لم يؤدّن بها لإنسان.

كلّ روحٍ من جسمها في إهابٍ والفتى عن شهودها في حجابٍ

٩ - آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد، نیست باد

- إن صوت الناي هذا نارٌ لا هواء، فلا كان من لم تضطرم في قلبه مثل هذه النار.

نوحه الناي لفحة من سعيرٍ لا هواء، فلا تكن بالغرير

١٠ - آتش عشق است کاندردنی فتاد جوشش عشق است کاندردمی فتاد

- وهذه النار التي حلت في الناي هي نارُ العشق، كما أنّ الخمرة تجيش بها استقرّ

فيها من فورة العشق.

تلك نارٌ بقلبه وهيامٌ حين جاشت من الغرام المدام
١١- ني، حريف هرکه از ياری برید پرده هایش پرده های ما درید

- إن النَّايَ نديمٌ لكلِّ من فرقه الدهرُ عن حبيب، وإن أنغامه قد مزقت ما يغشي
أبصارنا من حُجب.

هو خُلٌّ لكلِّ صبِّ غريبٍ و(نوا)ه شقت حجاب القلوب
١٢- همچونی، زهری و تریاقی که دید؟ همچونی، دمساز و مشتاقی که دید؟

- مَنْ رأى مثل النَّايِ سُمًّا و تریاقًا؟ - من رأى مثل النَّايِ رَفِيقًا مشتاقًا؟

هو فينا مُصاحبٌ ومَشوقٌ و حياة لنا وموتٌ حقيقٌ
١٣- ني، حديث راه پر خون می کند قصه های عشق مجنون می کند

- إنَّ النَّايَ يروي لنا حديثَ الطريقِ الذي ملأته الدماء، ويقصُّ علينا قصصَ
عشقِ المجنون.

كم روى قصةً لصبِّ صريعٍ بطريقٍ ملطَّخٍ بالنجيع
١٤- محرم این هوش جز بیهوش نیست مرزبان را مشتری جز گوش نیست

- وهذه الحكمة (التي يرويها) قد حرمت على مَنْ لا عقل له؛ فليس هناك من
يشترى بضاعة اللسان سوى الأذن.

أفأهل الإحساسِ مَنْ لا يُحسُّ ونتاجُ العقولِ في السَّمعِ رُسُّ
١٥- درغم ما، روزها بیگانه شد روزها، باسوزها همراه شد

لقد أصبحت أيا منّا متشابهاتٍ في الهموم، وصارت الخُرْقُ والآلامُ ملازمةً لهذه الأيام.

أفقد الغمُّ حسنًا بالزمانِ وتداعى لمحونا النيرانِ

۱۶- روزها گر رفت، گو: «روباک نیست تو بیان، ای آن که چون تو پاک نیست»
 - فإذا ذهبِ الأيامِ فقل: «اذهبي فلا خوفَ لدينا (من ذهابك)، ولتبقِ أنتِ يا مَنْ
 ليس لك نظيرٌ في الطُّهرِ والنِّقاءِ».

قُلْ لِنُكْدِ السِّنِينَ: مُرِّي سِرَاعًا إِنَّ مَنْ بَاتَ طَاهِرًا لَنْ يُرَاعَا
 ۱۷- هرکه جز ماهی، ز آبش سیرشد هرکه بی روزی است روزش دیرشد
 - كُلْ مَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ فَصِيلَةِ السَّمَكِ فَإِنَّهُ يَشْبَعُ مِنَ الْمَاءِ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ بِإِلَّا رِزْقٍ
 طَالَ يَوْمُهُ.

سَمَكًا إِنْ تَكُنْ فَلَسْتَ لِتُرَوِّى يَا مُهَيَّبًا بِالْحِظِّ مِنْ غَيْرِ جَدْوَى
 ۱۸- در نیابد حالِ پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید، والسلام
 - وَلَا يَسْتَطِيعُ غَيْرٌ أَنْ يَدْرِكَ حَالَ مَنْ أَنْضَجْتَهُمُ التَّجَارِبَ، فَلَنْقُصِرَ الْقَوْلَ عَلَى مَا
 قَلَنَاهُ، وَلِنَكْتَفِ بِهِ.

لَمْ يَكُنْ لِلْعَلِيلِ حَالُ الْمَعْلِّ فَلَأَقْصُرُ مِنَ الْحَدِيثِ الْمَوَّلِّ

التأملات العامة:

البيت الأول:

- يلاحظ أن المصدر الذي اعتمد عليه الفرائي هو المصدر الذي اعتمده محقق
 المثنوي الفارسي الدكتور محمد استعلامي أساساً لتحقيقه. ويشير د. استعلامي إلى أن

روايته مطابقةً لأقدم مخطوطة من مخطوطات المثنوي، وهي تعود إلى سنة ٦٦٨ هـ^(٢٣).
أما الدكتور كفاي فيبدو أنه اعتمد نسخة نيكلسون^(٢٤).

- تُغفل ترجمة الفُراتي كلمة «اين» الفارسيّة بمعنى: هذا. وليس في مقدورنا الاطمئنان إلى قولِ فَصْلٍ في تعليل ذلك.

- ترجم الفُراتي العبارة الفارسيّة «چون شکایت می کند» بـ «مُعْرِبًا عن شكاته»، لكنّ تعبير «كيف يشكو؟» أكثرُ مطابقةً للأصل الفارسي، وأبلغُ، فيما نرى، من تعبير الفُراتي. فقد آثر جلالُ الدّين الفعلَ المضارع، الذي تحدّثنا البلاغةُ العربيّةُ عن أنه قادرٌ على تصوير الأمر كأنه مُشاهدٌ مُعاین، كما يدلُّ على تجدّد الحدّث وقتًا بعد وقت. ذلك لأنّ الفعلَ يدلُّ على حدّثٍ وزمان، والزّمانُ كَوْنٌ غيرُ قارٍ، أي متقصّ ومتصرّم شيئًا فشيئًا، ويدرك أهلُ العِلْمِ ذلك أكثرَ من غيرهم. وحتى وفاقًا لطريق النّظم الذي آثره الفُراتي في مقدور الشّاعر أن يقول مثلاً:

اسمع النَّايَ كيف يشكو ضراما

- يترجمُ الفُراتي عَجْزَ البيت الفارسيّ «از جدایی ها حکایت می کند» هكذا: «بعد أن بات نائيًا عن لِداته». والمجاوزهُ هنا في تحديد العام، فقد عمّم جلالُ الدّين فقال ما يمكن ترجمته بـ «يحكي آلامَ الفِراق»، وخصّص الفُراتي بتحديدِه النَّايَ بأنه نايٌّ عن اللّدات. وتنتصر البلاغةُ للرّأي الذي يقول إنّ العامَ كثيرًا ما يكون أبلغَ من الخاصّ. ولعلَّ إيثارَ جلال الدّين صيغةَ الجُمع «جدایی ها» ذو قصيدِ بلاغيّ، فشتانَ ما بين جدایی

٢٣- مولانا جلال الدّين محمد بلخي: مثنوي، تصحيح د. محمد استعلامي، ج١، ص٩ [الأصل الفارسي].

٢٤- نفسه، ج١ ص٩، الحاشية.

= فِرَاقٌ، و«جِدَائِي هَا» = ضُرُوبٌ مِنَ الْفِرَاقِ، أَوْ أَنْوَاعٌ مِنَ آلَامِ الْفِرَاقِ. إِنَّا هُنَا بَيْنُ:
النَّايِ عَنِ اللَّدَاتِ، عِنْدَ الْفِرَاقِ، وَ: يَحْكِي النَّايُ آلَامَ الْفِرَاقِ، عِنْدَ جَلالِ الدِّينِ.

وَيَلَاخِظُ، عَلَى الْجُمْلَةِ، أَنَّ جَلالَ الدِّينِ يَأْتِي بِفَعْلَيْنِ مُضَارِعَيْنِ يَسْنَدُهُمَا إِلَى النَّايِ؛
أَمَّا الْفِرَاقِيُّ فَلَا يَأْتِي بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، فِي حِينٍ يَأْتِي صَاحِبُ التَّرْجُمَةِ النَّثْرِيَّةِ بِهَذَيْنِ الْفَعْلَيْنِ
مَعَ إِحْلَالِ أَحَدَهُمَا مَحَلَّ الْآخَرِ تَبَعًا لِلرَّوَايَةِ الَّتِي نَقَلَ عَنْهَا.

الْبَيْتُ الثَّانِي:

- تَرْجُمَةُ الْفِرَاقِيِّ هَذَا الْبَيْتَ تَكَادُ تَكُونُ مَنِبَّةً الصَّلَةَ بِالْأَصْلِ الْفَارِسِيِّ، وَتَعْتَمِدُ قَدْرًا
كَبِيرًا مِنَ الْإِخْتِرَالِ وَالْفَاقِدِ، كَمَا تَسْمِيهِ د. سَامِيَةُ أَسْعَدُ. وَغَيْرُ خَافٍ أَنَّ هَذَا الْبَيْتَ يَنْوِءُ
بِحَمْلِ الْجُزْءِ الْأَكْبَرِ مِنَ الصُّورَةِ. فَشِكْوَى النَّايِ وَحِكَايَتُهُ آلَامَ الْفِرَاقِ (الْبَيْتِ الْأَوَّلِ)
مَبْعَثُهُمَا قَطْعُهُ مِنْ مَنِبَتِهِ فِي الْقِصْبَاءِ. وَفِي هَذَا الْبَيْتِ تَعْبِيرٌ قَوِيٌّ عَنِ عِلَّةِ بَكَاءِ النَّايِ، وَعِلَّةُ
إِبْكَائِهِ النَّاسَ رِجَالًا وَنِسَاءً. وَيَصْدُرُ الشَّعَاعُ الْعِرْفَانِيُّ لِلْمَعْنَى عَنِ هَذِهِ «الْبُورَةِ»، إِنْ جَازَ
التَّعْبِيرُ. فَإِنَّ فِي الْإِنْسَانِ رُوحًا هُوَ «مِنْ أَمْرِ رَبِّي» كَمَا يَقُولُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، وَقَدْ أَبْعَدَ هَذَا
الرُّوحَ عَنِ رَبِّهِ بِهَبُوطِهِ إِلَى الدُّنْيَا وَحُلُولِهِ فِي الطِّينِ. وَرَبِّمَا يَكُونُ مِنَ التَّعْبِيرِ الْوَاضِحَةِ
عَنِ ذَلِكَ عِنْدَ جَلالِ الدِّينِ قَوْلُهُ فِي مَوْطِنِ آخِرٍ مِنَ الْمَثْنَوِيِّ: «وَقَدْ صَارَ مَأْوَانًا مَجْبُوسًا فِي
الطِّينِ، فَهَيَّا يَا بَحَرَ الرَّحْمَةِ وَاجْذِبْنَا مِنَ الطِّينِ»^(٢٥).

- الْمَلَاخِظُ أَنَّ التَّقْلِيدَ الشَّعْرِيَّ الْعَرَبِيَّ الَّذِي يَجْعَلُ مَفَارِقَةَ الصَّحْبِ وَالْبَعْدَ عَنْهُمْ
مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَهْوَنُ إِزَاءَهَا خَرَطُ الْقَتَادِ، يَجْنَحُ بِالْفِرَاقِيِّ نَاحِيَةَ الْبُعْدِ عَنِ أَزْمَةِ النَّايِ الَّتِي

٢٥ - انظر مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، الترجمة العربية للمرحوم الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، ج٣،

هي معنى من المعاني التقليديّة في الشعر العِرْفانيّ الفارسيّ. ويُستبان هنا سلطانُ التقليد الشعريّ الذي ينتمي إليه كلُّ من الشاعرين.

البيتُ الثالث:

- يبدو لنا هنا لبسٌ في الفهم أكثر منه جوراً على المعنى الفارسيّ مبعثه الكيفيّة النظميّة العامة للشعر العربيّ. فالفُرّاتيّ يجعل الجروحَ في صدرِ النَّاي نفسه، ومن هنا يأتي صوته مشبَعاً بالآنين. وجلالُ الدّين لا يريد شيئاً من هذا البتّة، بل يتحدث عن شروطٍ في أولئك الذين يستمعون إليه ويتأثرون بصوته. الحديثُ هنا عمّن لديهم الاستعدادُ لسَماعِ شُرْحه آلامِ الاشتياق، عمّن يسمّيهما العربُ: الشَّجِيّ والحَلِيّ، حتّى قالوا في أمثالهم: ويلٌ للشَّجِيّ من الحَلِيّ، وحتّى قال شاعرهم:

..... نامَ الحَلِيّونَ عن ليلِ الشَّجِيّينا

فريقُ الشَّجِيّين الذين مزّق الفراقُ صدورهم هم الذين ينشدُهم النَّاي؛ لأنهم أدرى من غيرهم بمعاناته، وهم الذين ينشدُهم الرُّوميّ؛ ليشبّههم حكمته العالية. ولن يكون من العسير على المتأمل لحاظُ ابتعادِ الفُرّاتيّ عن هذا المعنى؛ وقد يرجع ذلك إلى تعثُرٍ في إدراكِ مرادِ جلالِ الدّين، كما أسلفنا.

البيتُ الرابع:

يتحدّثُ الفُرّاتيّ عن مفارقةِ الدّيار، ويتحدّثُ جلالُ الدّين عن البعد عن الأصل؛ وحُبُّ الدّيار والتعلّقُ بها من معطيات التقليد العربيّ:

وما حُبُّ الدّيارِ شغفنَ قلبي ولكنْ حُبوبُ مَنْ سَكَنَ الدّيارا

والبعدُ عن الأصلِ معنَى عِرْفانيّ، عميقُ الجذور في تربة التقليد الشعريّ الصوفيّ

الفارسيّ. والفاقدُ هنا ذو طبيعة متّصلة بالكَيْفِ أكثر من صلتها بالكمّ، ويُعزى جانبُ كبير من ذلك إلى عدم ألفة التقليد الذي ينتمي إليه شعرُ الروميّ.

البيتُ الخامس:

- ترجمَ الفُراتيّ صدرَ البيت «من به هر جمعيتي نالان شدم» ب: فتراني بكلّ وإِدْ أنوحُ. وحبذا لو استبدلَ شاعرُنَا «نادٍ» ب «وادي» لأنّ النادي أو التديّ مجتمَعُ القوم وملتقاهم، وبذلك يقترب أيضًا من الأصل الفارسيّ «جمعيتي» أي: جماعة أو مجتمَع. وفي «التديّ» يقول عمر أبو ريشة مخاطبًا الدنيا:

أنا في نديك أسأل السُّمَارَ عن كَأْسِي ودِّي^(٢٦).

- يهملُ الفُراتيّ دلالةَ عَجْزِ البيت الفارسيّ تمامًا، برغم أنّها تعمقُ الصُّبغَ الدلاليّ العامّ للبيت نفسه، وجُملة القصيدة أيضًا؛ فصوتُ النَّاي يألّفه النَّاسُ جميعًا، أهلُ البؤسِ وأهلُ التَّعِيمِ، لكنّهم جميعًا لم يسألوا عن سرِّ نواحه، وهذه حالُ العارف مع من يحيطون به.

البيتُ السادس:

- تحقّق ترجمةُ هذا البيت قدرًا كبيرًا من المطابقة، ولعلّ ذلك راجعٌ إلى بساطة نظمه وتتابع مفرداته دون تدخّل. ومبلغُ التوفيق في ترجمة صدر البيت أكثر منه في عَجْزه.

البيتُ السابع:

- يترجمُ الشاعِرُ العربيّ عَجْزَ البيت الفارسيّ «ليك چشم وگوش را آن نورنيست» ب: «لو بسمع الأنام قوّة حسيّ». وههنا فاقدٌ واضح؛ فالروميّ يريد أن يقول إن سِرِّي

غير بعيد عن نُوحاي ولكن الأعين والآذان ليس لديها ذلك النور الذي تدرك به الأسرار والبواطن. وغيرُ خاف أن الرومي يتحدث هنا عن ضربٍ من فِراسة المؤمن التي يقول النبي محمدٌ عليه الصلاة والسلام في شأنها: «اتقوا فِراسةَ المؤمن فإنه ينظرُ بنور الله»^(٢٧). ويحدثنا القرآن الكريم عمَّن لديهم أعيُن لا يبصرون بها وآذانٌ لا يسمعون بها؛ كما يتحدث العلامة محمد إقبال - تلميذ الرومي - عن قلبه العالم بالأسرار حين قال قبل وفاته بدقائق، في رباعية:

نعماتٌ مضيئة لي هل تعودُ؟

أنسيم من الحجازِ يعودُ؟

أذنتُ عيشتي بوشك رحيلِ

العلمِ الأسرارِ قلبٌ جديد^(٢٨).

ينتمي تعبيرُ جلال الدين إذاً إلى التقليد الشعري الصوفي الذي نحسب أن الفراتي

لم يظفر منه بسهمٍ وافر، وقد يرجع شيء من «الفاقد» إلى سبك العبارة الفارسية.

البيت الثامن:

- ترجم الشاعر العربي صدر البيت الفارسي «تن ز جان و جان زتن مستور نيسنت»

ب: كل روح من جسمها في إهاب

وهذه الترجمة غيرُ موفقة. فالرومي يريد أن يقول: ليس الجسمُ خافيًا عن الروح،

وليس الروحُ خافيًا عن الجسم. وأتى الفراتي بعكس المراد. ونميل إلى القول إن مرجع

٢٧ - انظر: سنن الترمذي، رقم ٣٠٥٢.

٢٨ - عزام، د. عبد الوهاب: محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره، ص ٦٢.

ذلك هو أن قدرة الفُرَاتِيّ النّظْمِيَّةِ العَالِيَةِ فِي اللّغَةِ العَرَبِيَّةِ تَجْعَلُ المَعْنَى المَحْوَرُ الَّذِي أُتِيَ بِهِ مَقْبُولًا عِنْدَ المُنْتَلَقِي العَرَبِيِّ الَّذِي لَا خَبْرَةَ لَهُ بِقَصْدِ الشَّاعِرِ الفَارِسِيِّ، حَتَّى إِنْ بَيَّنَّ الفُرَاتِيّ يُقْبَلُ لَدَى الجُمهُورِ العَرَبِيِّ فِي بَابِ الأَقْوَالِ الحَكِيمَةِ الَّتِي يَتَدَاوَلُهَا النَّاسُ.

البيتُ التاسع:

استغرقت ترجمة صدر البيت الفارسي بيت الفُرَاتِيّ كَلَّهُ، فَأَهْمَلَ الشَّاعِرُ دِلَالَةَ عَجْزِ البَيْتِ الَّتِي جَاءَتْ فِي صُورَةٍ جَمَلَةٍ دُعَائِيَّةٍ: لَا كَانَ مِنْ لَيْسَ لَدَيْهِ هَذِهِ النَّارُ! وَيَحْمِلُ الشَّطْرُ المَهْمَلَ جِزْءًا كَبِيرًا مِنْ قَصْدِ الشَّاعِرِ الصُّوفِيِّ الفَارِسِيِّ؛ لِأَنَّهُ يَشَاءُ القَوْلَ إِنْ مِنْ لَمْ يَحْتَرِقَ فِي أَتُونِ الشُّوقِ إِلَى الحَقِّ لَا يَسْتَحِقُّ الحَيَاةَ، إِنْ العَدَمَ خَيْرٌ مِنَ الوجودِ لِمِثْلِ هَذَا الشَّخْصِ. وَلَسْنَا مُسْتَيَقِنِينَ، فِي آيَةِ حَالٍ، أَنَّ النَّسِيَانَ هُوَ مَبْعُثٌ هَذَا الإِهْمَالَ.

البيتُ العاشر:

- تَدْنُو التَّرْجُمَةُ هُنَا مِنَ المِطَابَقَةِ، وَلَا تَعَانِي إِلَّا مِنَ طَبِيعَةِ النِّظْمِ الَّذِي يَعْتَمِدُ فِي عَرَضِ مَادَّتهِ اللَّمَحَ وَالإِشَارَةَ السَّرِيعَةَ، كَمَا يَقُولُ البَحْتَرِيُّ فِي طَبِيعَةِ الشَّعْرِ. وَيَلْحَظُ ذَلِكَ بِيَسْرٍ مَنْ يَقَارِنُ بَيْنَ التَّرْجُمَةِ الثَّرِيَّةِ وَتَرْجُمَةِ الفُرَاتِيّ.

البيتُ الحادي عشر:

- يَتَرَجِّمُ الفُرَاتِيّ التَّعْبِيرَ الفَارِسِيَّ: «هَرَكَهَ اَزِ يَارِي بَرِيدًا»: بِ: كَلَّ صَبَّ غَرِيبٍ - وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ قُصُورٌ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، لَكِنَّهُ لَا غِنَى عَنِ الإِشَارَةِ مَرَّةً أُخْرَى إِلَى ظَاهِرَةِ اعْتِمَادِ الرُّومِيِّ الفِعْلَ فِي هَذَا التَّعْبِيرِ الَّذِي يُمْكِنُ تَرْجُمَتُهُ هَكَذَا: «كُلُّ مَنْ فُصِّلَ عَنِ الحَبِيبِ». أَمَّا الفُرَاتِيّ فَاعْتَمَدَ الصِّفَاتِ «صَبَّ غَرِيبٍ».

- يُوَثِّرُ الفُرَاتِيّ مَرَادْفًا فَارِسِيًّا لِكَلِمَةِ «پرده هایش»، بِمَعْنَى أَنْغَامِ النَّايِ، كَلِمَةَ «نَوَا»

الفارسيّة أيضًا. وهي تعني: النغم أو الأنين. ونجد في أنفسنا دافعًا إلى القول إنّ الفرائيّ أراد أن يستثمر دلالة «نوى» العربيّة، أي البُعد والفراق، ضاربًا صَفْحًا عن جَهْل العربيّ الدلالة الفارسيّة لكلمة «نوا» بالألف الطويلة. وقد ساعدته إضافة «نوا» إلى ضمير النَّاي على تجاوز عقبة رَسْم الكلمة؛ إذ يظنّ العربيّ أنّها «نوى» العربيّة، لكنّ الفرائيّ أراد «نوا» الفارسيّة التي وضعها بين قوسين.

البيتُ الثاني عشر:

- قدّم الفرائيّ وأخر في ترجمة البيت الفارسيّ، فجعل الصّدْرَ عَجْزًا والعُجْزَ صَدْرًا.
 - يعتمد جلال الدين طابع التمثيل المستند إلى القصّ في تصوير مراده، وهذا دأبه في المثنويّ كلّه، وهي خاصيّة من خاصيّات فنّه الشعريّ. ومن هنا يتساءل: مَنْ رأى مثل النَّاي سُمًّا يُمِيتُ وترياقًا يحيي؟ - وَمَنْ رأى مِثْل النَّاي رَفِيقًا ومشتاقًا؟ ولكنّ الفرائيّ غيَّب هذا الطّابع التمثيليّ القصصيّ تمامًا، وبرغم تمكّن الفرائيّ، الذي لا نهارى فيه البتّة، تظّل تقانات الرّوميّ تقانات الشّاعر العظيم الذي يبعث الرّوح في الجوامد.
 - يتحلّى البيتُ الفارسيّ بفتية عالية، مصدرها هذا الاستفهامُ التقريريّ الذي تقول البلاغةُ إنه يُعدّلُ إليه عند قَصْدِ تأكيد المعنى وإثباته، بالتحوّل عن الخبر إلى الإنشاء الذي ليس في مقدور المخاطَب أن يقول لقائله إنّه صادقٌ أو كاذب. وثمّة، فضلًا عن ذلك، هذا التقابلُ بين مفردات الصّدْر ومفردات العُجْز، وإن كان جزءً من ذلك يرجع إلى طبيعة النّظْم الفارسيّ الذي يحرص على ما يُسمّى عندهم «الرّديف»، الذي يتمثّل في هذا البيت بالتطابق بين «ترياقِي» في الصّدْر و«مشتاقِي» في العُجْز.

البيت الثالث عشر:

تعاني ترجمة هذا البيت مما عانته ترجمة البيت التاسع؛ أي إن ترجمة صدر البيت استغرقت جملة البيت العربي، وبقي عجز البيت الفارسي دون ترجمة. والملاحظ تمامًا أن شعرية الفرائي تعول كثيرًا على الأسماء: الصب الصريع، الطريق الملطخ بالنجيع؛ بينما تعتمد شعرية جلال الدين على الفعل والحكاية؛ فالنأي يحدث حديث الطريق المملوء بالدم ويقص ويقص عَشَق مجنون ليلي^(٢٩). وحكاية مجنون ليلي من الحكايات العربية التي دخلت العرفان الفارسي من الباب الواسع. ويكتفي المرء هنا بإيراد شيء مما أتى به الشاعر الكبير محمد إقبال الذي يقول:

ما زال قيس والغرام كعهده
وربوع ليلي في ربيع جهالها
وهضاب نجد في مراعيها المها
وظباؤها الخفرا ملء جبالها
والعشق فياض وأمة أحمد
يتحفز التاريخ لاستقبالها^(٣٠)
ويقول في ديوان آخر:

حدثن كالنأي عن غاب نأي
حدثن قيسًا عن الحي انتأي^(٣١)
وأمثلة أخرى كثيرة.

البيت الرابع عشر:

- ترجمة هذا البيت مضطربة تمامًا، ولعل ذلك يعود في المقام الأول إلى نظم البيت

٢٩ - انظر في هذا الشأن: هلال، د. محمد غنيمي: ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٣٠ - إقبال، محمد: شكوى وجواب الشكوى، ترجمة الأعظمي والشعلان، ص ١٨.

٣١ - إقبال، محمد: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، ص ١٠.

الفارسي، ويشاء الشاعر العرفاني أن يؤكد المعنى الصوفي في أن المعاني الحكيمة التي يبوح بها النَّائِي لا يعيها إلا مَنْ افتقدوا العقلَ الظاهريَّ المنشغلَ تمامًا بإدراك هذه الدُّنيا، بسبب سُكرهم بمحبة الحقِّ سبحانه، أي أرباب الإيمان والصلاح، مصداقًا لقول النَّبِيِّ مُحَمَّد عليه الصَّلَاة والسَّلَام: «الحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ آتَى وَجَدَهَا فليجمعها إليه»، في رواية. وقد يرجع قصور المعنى العربي إلى اختلاف التقليد بين الشاعرين.

البيتُ الخامس عشر:

- أحسبُ أنَّ الفُراتيَّ كان أكثرَ توفيقًا من د. كفاي في ترجمة صدر البيت، فالمتنُّ الفارسي يتحمّل ترجمة الفُراتيَّ أكثرَ من تحمّله ترجمة كفاي. لكنَّ الفُراتيَّ لم يترجم عَجْزَ البيت الفارسي الذي مؤداه: صارت الأيَّامُ حُرَقًا وآلامًا متّصلة، ممَّا يؤيّد معنى صدر البيت. وهو أمرٌ تعوّل عليه شعريّة جلال الدين، التي كثيرًا ما تعضد دلالة صدر البيت بدلالة عَجْزه، لكنَّ شعريّة الفُراتيَّ لا تراعيه في الأعمّ الأغلب.

البيتُ السادس عشر:

- تعاني ترجمة البيت ممَّا عانت منه ترجمة عدد من الأبيات، وهو انهباك الشاعر العربي في نقل دلالة الشطر الأوّل دون الثاني. ومهما تكن الأسباب، فإنَّ جزءًا من القُصور من قبيل ما يمكن تسميته الفاقد بسبب القلب الشعري.

البيتُ السابع عشر:

- ثمة بعض الخلل في ترجمة البيت، وهو من الضرب الذي يرجع إلى بُعد الفُراتي عن تقليد الشعر الصوفي الفارسي؛ وتعزز دلالة البيت دلالة عدد من الأبيات الأخرى في المنظومة. وخلاصة هذه الدلالة أن المعاني الروحية لا يشبع منها أهل الأذواق

والمواجيد؛ فإنهم كالأسماك التي لا تشبُعُ من الماء، وغيرُهم يغرق في الماء ويموت. وهؤلاء الذين لم يُرَزَقوا نعمةَ إدراكِ هذه المعاني الرّوحية سيطول يومُهم في انتظار رزق آتٍ ما هُمُ بِبالغيه. ويظلّ ميدانُ التّضحية دائماً المعاني الأشدَّ انتهاءً إلى التقليد.

البيتُ الثامن عشر:

- يستخدمُ جلالُ الدّين تعبيرًا خاصًا كثيرًا ما ردّده في أشعاره، هو «الناضجُ» و«النّيء» في وصفِ العارفِ المجرّب، والغِرِّ الطارئِ على الصّنعَة. وقد عقدت البروفيسورة آنيماري شيميل Annemarie Schimmel فصلًا خاصًا تحدّثت فيه عن الصّور التي استمدّها جلالُ الدّين من الطّعام^(٣٢)، ولكنّ الفُرّاتِي لا يتتبعه كثيرًا إلى هذا الأمر في ترجمة صدر البيت الذي معناه: لن يظفر حدّثٌ غيرُ طارئٍ على الصّنعَة بحالٍ من جرّبَ وعرفَ وعانى وغدا صَنَعًا، من خلال طِباقٍ مُجَبّب بين «پخته» (ناضج) و«خام» (نيء).

الاستنتاجات:

- ١- تُغفلُ ترجمةُ الفُرّاتِي كلماتٍ كثيرةً دالّةٌ في المتنِ الفارسيّ.
- ٢- تُغفلُ ترجمةُ الفُرّاتِي ترجمةَ أعجازٍ عددٍ من الأبيات، وتُبدّي اهتمامًا أكبرَ بصدور الأبيات. ويبدو مثلُ هذا القصور أثرًا من آثار ترجمة الشعر شعراء، إذ يكون الفاقِدُ الترجميّ كبيرًا في مثل هذه الأحوال.
- ٣- تميلُ ترجمةُ الفُرّاتِي إلى مقابلةِ الجملِ الفعلية عند جلال الدّين بأسماءٍ وصفاتٍ

وأحوال في العربية؛ وهي بهذا الصنيع تتغاضى عن مظهر بارز من مظاهر شعرية الرومي.

٤- يرجع قدر كبير من الهدر الترجمي - إذا جازت تسمية الدلالة المهدورة من المتن الأصلي بذلك - إلى عدم إلمام الشاعر العربي بالتقليد الشعري الذي تنتمي إليه المادة المترجمة، وفي هذا تقول د. سامية أسعد: «ومعايشة المترجم للأعمال الأدبية شكل من أشكال الانسجام الذي يمكنه من نقل الأصوات والكلمات والجمل والصور، وباختصار، كل ما في النص من عناصر جمالية، بأكثر قدر من الأمانة والانسجام بين صاحب العمل الأدبي ومترجمه أمر لا بد منه»^(٣٣).

٥- كثيرًا ما تعمل معطيات الشعرية العربية في جانب المعنى، أو تيار المعنى التقليدي في الشعر العربي، على لي عنت المعاني الفارسية، ولكن المتلقي العربي لا يحس بتأثير ذلك بقوة، بل يحدث العكس أحيانًا، إذ يحدث ما يمكن تسميته «الإحلال»؛ أي إحلال جمالية شعرية عربية محل جمالية شعرية فارسية، ويظل المتلقي متناغمًا مع النص المترجم بسبب الألفة والاعتیاد لما هو طابع عربي.

٦- كثيرًا ما يحدث أن يكون الفاقد الترجمي راجعًا إلى تعقد النظم في المتن الفارسي، وهذا كافٍ لتفسير قدر كبير من جوانب القصور.

٧- تعمد الترجمة الشعرية العربية أحيانًا إلى جعل صدر البيت الفارسي عجزًا للبيت العربي، وعجزه صدرًا؛ ويرجع هذا في الأعم الأغلب إلى الضرورة الشعرية العربية.

٨- يلاحظ أن الفراتي راعى صورة النظم الفارسي للمتن الأصلي، فاختر قلب

المثنوي الذي أثره جلال الدين؛ ولذلك اتفقت عنده قافيتا البيت الواحد، وكان لكل بيت قافية خاصة به. ولكن الشاعر العربي اختار البحر الخفيف: «فاعلاتن متفع لُن فاعلاتن - مرتين» لينظم عليه مترجمه، بدلاً من بحر الرمل الذي نُظِم عليه المتن الأصلي. وإذا وضعنا في الحسبان أن جلال الدين نظم على هذا البحر مثنويه كله ذا الستة والعشرين ألف بيت، غدا مشروعاً أن نسأل: لِمَ تحوّل الشاعر العربي من الرمل إلى الخفيف؟ ويمكن أن يفترض المرء هنا إجابات كثيرة، لكنها تحتاج إلى يقين علمي لا يمكن بناؤه إلا بقدر كبير من المتابعة والتأمل والنظر؛ وهذا مجال دراسة أخرى.

ويبقى سؤال أخير نرانا في حاجة إلى عرضه في الختام:

إذا كانت ترجمة الشعر العظيم أمراً صعباً، وترجمته شعراً على نحو خاص أكثر صعوبة، فما الشأن في ترجمة شعر شاعر كبير كجلال الدين الرومي في قالب الشعر؟ الحق أن جلال الدين نفسه عرف صعوبة ذلك، فصاغ ذلك شعراً وهو يتحدث عن ضيق معشوقه بمحاولة التعبير عنه في بيت، فقال هذه الرُباعيّة:

«قلْتُ بيتاً، فتألم منّي المعشوق»،

قال: «وزنني بوزن البيت» [بيت الشعر]

قلْتُ: «لِمَ تخربُ بيتي هذا؟»

فقال: «وفي أيّ بيتٍ سأجد متسعاً؟»

في المتن الأصلي:

برگفتم بيت، دلبر از من رنجید

گفتا كه: «به وزن بيت مارا سنجيد»

گفتم كه: «چه ويران كنى اين بيت مرا؟»

گفتا: «به کدام بيت خواهى گنجيد؟»

حقاً، في أي بيت شعر، وفي أي بيت سُكنى، وحتى في أي كتاب، يمكن أن يجد

جلال الدين متسعاً؟ لعله فقط في بيوت قلوب أولئك الذين يعشقونه»^(٣٤).

المراجع

بالعربية:

آ- الكتب:

- ١- أبو ريشة، عمر، ديوان أبو ريشة، دار العودة، بيروت ١٩٨٨م.
- ٢- إقبال، محمد، ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزّام، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م.
- شكوى وجواب الشكوى، ترجمة الأعظمي والشعلان، الدار العلمية، بيروت ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- ٣- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- ٤- جلال الدين الرومي، سعدي الشيرازي، حافظ الشيرازي، روائع من الشعر الفارسي، ترجمة الشاعر محمد الفرائي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.
- ٥- جلال الدين الرومي، مولانا، المشوي، الجزء الثالث، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- ٦- جلال الدين الرومي، مولانا، المشوي، الجزء الأول، ترجمة محمد عبد السلام كفاقي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت ١٩٦٦م.
- ٧- خان، عنایت، وباركس، كلمان، يدُ الشعر: خمسة شعراء متصوّفة من فارس، ترجمه وقدم له عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.

٨ - عزّام، عبد الوهاب، محمّد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره، دار القلم، القاهرة
١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م.

٩ - نيوتن، ك. م، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار
عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٦م.

١٠- هلال، محمّد غنيمي، ليل والمجنون في الأدبين العربيّ والفارسيّ، دار العودة،
بيروت ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

ب- الدوريات:

١١- عالم الفكر التي تصدر في الكويت، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس ١٩٨٩م.

١٢- فصول، مجلّة النقد الأدبيّ التي تصدر في القاهرة، العددان الثالث والرّابع،
ديسمبر ١٩٨٩م.

١٣- فصول، العددان الأول والثاني، يوليو وأغسطس ١٩٩١م.

بالفارسيّة:

١٤- زرّين كوب، عبد الحسين، بحر در كوزه - نقد وتفسير قصّه ها وتمثيلات
مثنوي، چاب هفتم، انتشارات علمي، طهران ١٣٧٦ش.

١٥- زرّين كوب، عبد الحسين، پلّه پلّه تاملات خدا، در باره زندگي، اندیشه
وسلوک مولانا جلال الدّين الرّوميّ، چاب دوازدهم، انتشارات علمي، طهران
١٣٧٨ش.

١٦- جلال الدّين محمّد بلخي، مثنوي، مقدّمه، تصحيح، تعليقات وفهرستها از: د.

محمّد استعلامي، چاب پنجم، انتشارات زوّار، طهران ١٣٧٥ش.

بالإنجليزية:

١٧-

Schimmel, Annemarie, The Triumphal Sun , A Study of the Works of Jalaloddin Rumi. Fine Books, London. 1978.

١٨-

Vitray _ Meyerovitch, Eva de , Rumi and Sufism, translated from the French by Simone Fattal, reprinted. The post _ Apollo Press, California 1989.



آفاق التقليد والتجديد في شعر سلطان العويس

ماذا أقول لعبقريّ فنّه أثرى الحياة بروعة التجديد
سلطان العويس

يشكّل فضاء الإبداع والتقليد عند أيّ شاعر الأرض التي تشهد تنزّل سحائب العبقرية الشعرية المبدعة، فيكون من ذلك الخصب والنماء في الحيز الذي يحتله الشاعر في حقل الشعر الفسيح لأتمته. ويمثّل هذا الفضاء بما فيه من رجحان أحد الطرفين على الآخر أساس انتهاء الشاعر إلى مملكة الشعر، أو حرمانه من «الجنسية» التي تهبها لمواطنيها المؤثرين. ولعلّ تعاضد عنصري هذا الفضاء هو الذي جعل شلي في كتابه الشهير «دفاع عن الشعر» يتحدّث عن تلك القصيدة العظيمة، التي أنشأها كلّ الشعراء منذ بدء العالم، مثلما تتعاون كلّ الأفكار في عقل واحدٍ عظيم»^(١).

ويفيد تحديد فضاء الإبداع والتقليد لدى الشاعر في رسم ملامح التطور الأدبي عندما تُحدّد صلة عمل الشاعر بأعمال سابقه؛ وفي هذا يقول رينيه ويليك: «إنّ العلاقات بين عمليّن أدبيين أو أكثر لا يمكن أن تناقش مناقشة مجدية إلّا حين نراها في موضعها المناسب من مخطّطٍ للتطور الأدبي»^(٢). كما يفيد ذلك كثيرًا في إعداد التاريخ الأدبي نفسه^(٣).

١ - فراي ١٩٩١م. ص ٤٦.

٢ - ويليك ووارين ١٩٨٥م. ص ٢٧٤.

٣ - السابق، ص ٢٧٣.

واضطرابُ الشعر بين قطبي الإبداع والتقليد أمرٌ تقتضيه طبيعة الإبداع بوصفه ضرباً من الكشف في إطار الموجود المتوافر، وليس إيجاداً من عَدَم، كما يُفهم من مصطلح «الحلُّق الفني» أحياناً. وبشيء من التواضع يمكن تعميمُ هذا المبدأ ليشمل حتى ما يسمّى «الاختراع» في العلوم التطبيقية. وبوحي من هذا الفهم يقول رينيه ويليك: «علينا أن نتصوّر الأدبَ بدلاً عن ذلك، على أنه نسقٌ كليّ من الأعمال التي تغيّر على الدوام صلاتها، وتنمو ككلّ متغيّر بإضافة أعمالٍ جديدة»^(٤).

ولعلّه من هذه الوجهة يغدو مبرّراً الحديثُ عن الإبداع في شعر أيّ شاعرٍ بوصفه نتاجَ موقفٍ جديدٍ يضاف إلى كليّة الموقف القديم التي تشمل التقليدَ الشعريّ الكامل للأمة التي ينتمي إليها الشاعر. ويصوّر أحدهم الصلّة بين الموقف الجديد والموقف القديم على هذا النحو: «إنّ الموقفَ الجديد هو ضربٌ من السّر الكامن في الموقف القديم في حالة حَمَلٍ مستمرّ، هو إمكانيّاتٌ لا وجودَ لها بمعزل عن الصّورة الجديدة أو التحقّقات الكثيرة الفرديّة التي نسمّيها مبتكرة أو مقلوبة أو ناثرة. هناك تفاعلٌ مستمرّ بين المواقف»^(٥).

ويسعى هذا البحثُ إلى تلمس بعض مظاهر الإبداع في شعر المرحوم الشاعر سلطان بن علي العويس. ولا يشكّ الباحثُ بادئ ذي بدء في أنّ سلطاناً قد وعى قدرًا مقبولاً من ذاكرة الشعر العربيّ في عصور ازدهاره، ولدى أعلامه الكبار، وإنّ كنّا لا

٤- نفسه، ص ٢٧٠.

٥- ناصف، د.ت. ص ١٠٦-١٠٧.

نمتلك تحديدًا دقيقًا لمادّة هذا الذي أسس عليه شعره من تراث العرب الشعريّ. لكن ما نحن مستيقنون منه أن هذا الشاعر قارئٌ جيّد للقرآن الكريم، وتشكّل أنساقه اللغويّة وعباراته جزءًا من حافظته. وإذا كنّا نعتدّ بمقولة أنّ «الكلّ شاعرٍ طريقته الخاصّة التي لا تناقض استيعاب الماضي وما يسمّى اللاشعور الجمعيّ للشعر العربيّ إذا استعملنا مصطلح يونج»^(٦)، فإننا نطمح إلى استجلاء بعض عناصر هذه الطريفة الخاصّة عند شاعرنا. وفي هذه المنطقة سنجد أنفسنا نتحدّث عن كيفية إفادة سلطان من العناصر الأصليّة الثابتة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، برغم أنّ الاستنتاجات التي سنخلص إليها ستكون مشوبةً بقدرٍ من التعميم؛ لتعقد آلات إنتاج الشعر كما أشار إليها ناقدٌ عربيّ قديم كالقاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجانيّ (ت ٣٦٦هـ) حين تحدّث عن الطبع والرّواية والذكاء والدّربة وجعلها خصّالاً للمُحسِن من الشعراء^(٧). وهي شبيهةٌ إلى حدّ ما بما شرطه ستانلي هايمن للناقد المتميّز من شروط حين أشار إلى الذكاء والمعرفة والمهارة والحساسيّة، وتوجّها بالقدرة على الكتابة^(٨). وربّما كان كولريدج من المتميزين في تحديد مكوّنات العبقرية الشعريّة حين قال: «وأخيرًا فإنّ الإدراك الجيّد هو جسّد العبقرية الشعريّة، والوهّم رداؤها الممتاز، والحركة حياتها، والخيال هو الرّوح الذي يحلّ في كلّ شيء، والذي يصوّر المجموع في كلّ واحدٍ جميلٍ بارع»^(٩).

٦ - السابق، ص ١٠٨.

٧ - السمرّة ١٩٧٩م، ص ١٣١، والعاكوب ٢٠٠٠م، ص ٢٧٠.

٨ - هايمن ١٩٨١م، ص ٢٠.

٩ - فرست ١٩٩٣م، ص ٦١.

ونحسب أن ما سماه القاضي الجرجاني «الرواية» في جملة مهينات الإبداع هو الذي سماه الناقد ت.س. إليوت «الحاسة التاريخية» حين قال: «والحاسة التاريخية لا تحتم على الإنسان أن يكتب وجيله في دمه فحسب، بل تحتم عليه أيضاً أن لأدب بلاده، داخل أدب نطاق أوروبة من أيام هومر، كياناً معاصراً، وأن تلك الآداب مجتمعة تكون فيما بينها كياناً معاصراً»^(١٠).

ويكون مشروعاً، وقد حدّدتنا طبيعة ما نصبو إليه، أن نسأل: هل كان سلطان العويس مهتماً بالعبقريّة، معجباً بعطاءاتها الخلاقة؟ والإجابة: نعم بالتأكيد. فقارئ ديوان سلطان يسجّل له إعجاباً بعبقريّة الملحن السيّد عاصي الرّحباتي وما أضافه من تجديد إلى مسيرة الألحان العربيّة. ويقول سلطان في بيتين أعطاهما عنوان: إهداء إلى الملحن الفنّان الأستاذ عاصي الرّحباتي:

ماذا أقول لعبقريّ فنّه أثيري الحياة بروعة التجديد
ما بين ألحان تفيض عذوبةً والحرف فيها سيّد التفريد^(١١)

ويعبر أيضاً عن إعجابه بأَمْ كلثوم بقصيدة يختمها بهذا البيت:

لكلّ زمانٍ عبقريّ بفنّه وأنتِ مدى الأيام ما طلع الفجر^(١٢)

فسلطان منشغلٌ حقاً بالتجديد والإبداع مأخوذ به. ولعله من هذه الوجهة يجار

بالشكوى من تكرار الشّاعر نفسه في شعره، إذ يقول:

١٠ - إليوت د.ت. ص ٧.

١١ - العويس ١٩٩٣م. ص ٧٨.

١٢ - السابق، ص ١١٩.

كُلُّ يَكْرُرُ نَفْسَهُ فِي شِعْرِهِ فَكَأَنَّ مَا قَدْ قَالَ بَيْتٌ وَاحِدٌ^(١٣)

وسنقف فيما يأتي عند أربعة نماذج من شعر سلطان العويس وقع عليها اختيارنا لتكون مادةً لاستجلاء طريقتة في تناول المعنى القديم، مما يفضي في اعتقادنا إلى تحديد نسبي لحظّ كلّ من الإبداع والتقليد في شعر هذا الشاعر.

أما إيثارنا «المعنى» على غيره من مكونات الشعر فلأنه من أظهر المواضع جلاءً لعبقرية الشاعر وإبداعه؛ فإنه في هذا الموضوع يعمل ما يسميه السيّد ويليك «القوة المحوِّلة»^(١٤). ومن هنا تتخذ صلة الشاعر بأسلافه دليلاً على نبوغه، كما يقول الناقد الدكتور مصطفى ناصف^(١٥).

وسنقف في كلّ نموذج من النماذج الأربعة المختارة عند معنى من المعاني استوحى فيه الشاعر موقفاً قديماً مستمداً من التاريخ العربيّ أو الحديث أو قصص القرآن الكريم، وإن كانت كيفة المستوحى من الذكر الحكيم هي الراجعة.

يرد المعنى الأول في تضاعيف قصيدة سماها الشاعر «تحية مصر»؛ وفيها يخاطب أحبائه في مصر الذين أولوا شعره احتراماً وتقديراً كبيرين، ويخصّ منهم أرباب العقل والأدب ورجال القلم، ويشني على شجاعة الشعب المصريّ وتحمله الشدائد في سبيل الحرّية. ويفضي به التّداعي إلى حادثة القبطيّ الذي سابق ابن عمرو بن العاص فسبّقه، فأغضب ذلك «ابن الأكرمين» الذي ضربه بدّرته. وكان من آثار ذلك أن انطلق المصريّ

١٣ - نفسه، ص ١٠٥.

١٤ - ويليك ووارين ١٩٨٥م، ص ٢٧٤.

١٥ - ناصف د.ت، ص ١٠٥.

إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في المدينة يشكو إليه أمره. فأنصفه أيما إنصاف. وقال

قولته الشهيرة: «يا عمرو، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا».

هذه هي الخطوط العامة للحكاية كما تعيها الذاكرة العربية. أما الأبيات التي

استوحت هذه الحادثة في شعر سلطان فقد جاءت على النحو الآتي:

١ - فهاربٌ مضِرٌّ عند فُسطاطِه انحنى

فليم، وكان الحقُّ أعلى من القهَرِ

٢ - فثار «أبو حَفْصٍ» لأدنى ظلامَةٍ

وأمتت حقوق الفرد أولى من الفخْرِ

٣ - فكان لابن الأكرمَيْنِ قِصاصُه

جهازًا، ولم تُجدِ القِرابَةُ من «عمرو»

٤ - بُعثنا لإتمامِ المكارمِ في الدنَى

سواءً علينا عا طلٌّ وأولسو الأمرِ

٥ - متى كانتِ الأرحامُ تقذفُ أعْبُدًا

أستعبدون الناسَ والعُمرُ كالخُرِّ

٦ - ألافاهبطوا مصرًا لكم ما سألتُم

من الأمنِ والنعماءِ من دونها أجْرٌ^(١٦)

ولاشك في أن هذه الأبيات تُعيننا على تعرّف الطريقة التي يعالج فيها الشاعرُ

معانيه، وتكشف لنا عن النقاط والقضايا التي تقع عليها باصرته من جملة المشهد

التاريخي والقرآني، مما يوضح في النهاية شيئاً من آفاق الإبداع والتقليد لديه. فأول ما نسجله في تأملنا هذه الأبيات أنّ سلطاناً يمزج بين السرد التاريخي (الأبيات الأولى) وبين التجريد واستخلاص المبادئ العامة (البيتان الرابع والخامس). ويعني هذا أنّ الإبداع الشعريّ، لديه، عمليةٌ يكتنفها قدرٌ كبير من الوعي واليقظة، وآته كان ممتلكاً زمام مادته يصطفي منها ما يشاء، ويضيف إليها ما يشاء بوعي تام. وليس الشعْرُ عنده كما يقول أمير الرومانسيين الإنكليز وردسورث: «فيضاً تلقائياً للمشاعر القويّة».

وإذا كانت عبارة «بُعثنا لإتمام المكارم في الدنى» في البيت الرابع مما ينتمي بقوة إلى تقليد الحديث النبوي الشريف حتى إنها تكاد تكون اقتباساً دقيقاً منه، فإن البيت الخامس يدل على عمل واضح للعبقريّة الشعريّة، أو الموهبة الفرديّة، كما سماها إليوت في مقالة شهيرة له حملت عنوان: «الاتباعية والموهبة الفرديّة»^(١٧).

وبرغم أنّ صدر البيت الخامس إعادة صياغة لمقولة عمر الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، كانت إعادة صياغة موفقة إلى حد كبير. فإن عمر يتحدث عن «ولادة الأمهات أبناءها أحراراً»، والشاعر يتحدث عن «إنكار أن تقذف الأرحامُ أعبداً». وربّما يعود جزء كبير من المزية والفضل في عبارة الشاعر إلى ما يحدثه «تخيّل ميلاد الناس في صورة قذف من الأرحام» من تأثير في نفس المتلقي. إذ عملت العبقريّة الشعريّة هنا عملها في اصطفاء ما هو معبرٌ وموحٍ وقادر على إحداث التأثير. وتحدث هنا، كما تحدث كولريديج، عن الحساسية السريعة العميقة لدى الشاعر التي هي

«ليست خصيصةً مميزة للعبقريّة فحسب، بل يمكن اعتدادها واحدةً من مكوناتها»^(١٨). وهذه الحساسية هي التي جعلت الشاعر يؤثر صيغة الجمع في «الأرحام» و «الأعبد»، وتصوير الولادة «قذفًا»، وتشبيه الإنسان الحرّ بالحرّ من الطير.

إنّ آلة الإبداع عند سلطان العويس تستغلّ المعنى القديم في ما يمكن تسميته «زخرفة المعنى الجديد». وذلك باختيار جزئيات من معانٍ استُخدمت من قبل في سياقات مختلفة. ولا يجد المرء صعوبةً في تحديد ثلاثة عناصر قديمة شكّل منها الشاعر معناه الجديد في هذه الأبيات: جادثة القبطي وابن عمرو بن العاص، والحديث النبوي الشريف، وقصة موسى عليه الصلاة والسلام وقومه الذين لم يصبروا على طعام واحد، فسألوه أن يدعو لهم ربّه لكي يخرج لهم من نبات الأرض أنواعًا من الطعام فقال لهم: «أستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خيرٌ اهبطوا مضراً فإن لكم ما سألتكم... الآية»^(١٩).

أما المعنى الثاني الذي نستجلي فيه أفاق الإبداع والتقليد في شعر سلطان العويس فهو ما عبّر عنه ثلاثة أبيات من شعر الشاعر حملها عنوان: «عصا الكليم»؛ وقال عنها: «هي عصا الصديق الحبيب المحامي الأستاذ أحمد الجرمن»، وهذه الأبيات هي:

١ - رقصت عصاك مع الحسان فخلتها

بيد الكليم تسبح الخلقا

٢ - لولا مست بأكفها قبرا ثوى

عادت إليه روحه فأفاقا

١٨ - فرست ١٩٩٣م، ص ٥٩.

١٩ - سورة البقرة، الآية ٦١.

٣ - قد غاب عنا «أحمد» في حُسنها

وسقته من كأس الهسوى تزياقا^(٢٠)

عصا موسى، عليه الصلاة والسلام، إحدى تسع آيات معروفة في التاريخ الديني. ويبدو أنها كانت أساساً لَوْحِي شعريّ لدى العديد من الشعراء في تاريخ الثقافة الإسلامية. وكثيرون يعرفون البيت الذي يقول فيه صاحبه:

إذا جاء موسى وألقى العصا

فقد بطل السحر والساحر

ولعلّ أبرز ما في هذا الباب ما قام به الشاعر الإسلامي الكبير الفيلسوف محمد إقبال من تسمية أحد دواوينه «ضرب الكليم»، وقد ترجمه إلى العربية المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام في جملة ما ترجم من أعمال إقبال. وقال في مدخل ترجمته: «والكتاب في جملة ضرب يفجر الماء من الحجر لا موسيقا وغناء، كما قال إقبال:

كفاح شديد، وضرب شديد

فلا تبغ في الحرب عزف الوتر

ومن أجل هذا سمّاه ضرب الكليم، رمزاً إلى قصة موسى حين ضرب بعصاه الحجرَ فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً»^(٢١).

ويظهر إبداع سلطان في هذه الأبيات في جملة أمور؛ منها تغيير الموقف في جملة، فقد كان في القصة القرآنية في غاية الجِدِّ والعَمَلِيَّة، أما الموقف في أبيات سلطان فينحو نحو الدّعاة

٢٠ - العويس ١٩٩٩م. ص ١٩١.

٢١ - إقبال ١٩٥٢م. المدخل.

والملاطفة. وهذا أمرٌ شديدُ الصَّلَة بشخصية الشاعر نفسه، فقد كان شديد الدِّمَانَة والرَّقَة. ويلاحظ المتأملُ أنَّ الشاعر، كعادته، يستغلُّ مشهدين قرآنيين لعصا موسى عليه الصَّلَاة والسَّلَام. ففي أحد المشهدين تمثَّلت المعجزة الربَّانية في تحوُّل العصا حيَّةً تسعى. وفي المشهد الثاني تمثَّلت في ضَرْب موسى بعصاه الحَجَر الذي انفجرت منه اثنتا عشرة عيناً. ومن هنا يجوز أن نقول إنَّ شطراً من إبداع الشاعر يعود إلى حافظته القويَّة وإلى قدرته على التَّأليف بين المتباعدات.

والموضحُ أنَّ الشاعر أضاف عناصر جديدة إلى هذا المعنى القرآني، فجعل العصا تسبِّح الخلاق سبحانه، ونسب إليها القدرة على إحياء الميِّت؛ وهذه أمورٌ ليست في المعنى الأصلي. وفي هذا الاتجاه يُفهم قولُ وردسورث: «إنَّ العملَ المناسب للشعر ووظيفته اللَّائقة به، وامتيازُه ومهمَّته، هي أن يعالج الأشياءَ ليس كما تكون بالفعل، بل كما تبدو، وليس كما توجد في الواقع، بل كما يبدو وجودها للإحساس والشَّعور»^(٢٢).

ويمكنُ القول على الجملة إنَّ الشاعر يعوِّل كثيراً على ما يسمَّى الوهمُ Fancy، أو الخيال الزَّخرفي عند هوبز Hobbes، الذي هو القدرةُ على تنسيق مدركات الخيال وترتيبها ترتيباً بليغاً^(٢٣). هذه القدرةُ التي يحدِّد هوبز عملها على هذا النحو: «العصرُ والتربيةُ يمنحانِ الخبرة؛ والخبرةُ تمنحُ الذاكرة؛ والذاكرةُ تمنحُ الحُكْمَ والوهمُ Fancy؛ والحُكْمُ يمنحُ القوَّةَ والبنية، والوهمُ يمنحُ زينات القصيدة»^(٢٤).

٢٢ - فرست ١٩٩٣م. ص ٤٩.

٢٣ - وهبة ١٩٧٤م. مادة: Fancy.

٢٤ - Cuddan ١٩٨٤م. مادة Fancy and Imagination.

المعنى الثالث هو ما جاء في قصيدة حملت عنوان «إبراهيم»، يقول الشاعر في مناسبة نظمها: «كُتبت هذه القصيدة تهنئةً للصدِّيق المؤلِّف الموسيقي الأستاذ «صفوان بهلوان» بمولوديه «إبراهيم»، ثم شقيقته «لينة» حرسهما الله تعالى». وموطن الاستشهاد هو الأبيات:

١ - أقولُ «لإبراهيم» أنتَ سميُّه

فذاك الذي ضحى وذاك الذي وقى

٢ - فأنتَ رضيعٌ ساكِنٌ حِضنَ أهلهِ

فدوك بأهاتٍ فصرتَ لهمُ ألفا

٣ - فكُنْ مثلما شاؤوا فأنتَ حبيبُهُم

تقرَّبهم بالحَبِّ من ربهِم زُلْفى

٤ - أتيتَ لأرضٍ بعدما جفَّ روضُها

فأرضيتَهُم زهراً وأرضيتَهُم قطفاً^(٢٥)

واللأفْتُ للنظر، مرَّةً ثالثةً، هو العقلُ التركيبيُّ للشاعر الذي يجمع أحداثَ الفكرة الواحدة برغم تباعد بعضها عن بعضٍ في مادتها الأصلية. فإنَّ قوله في عجز البيت الأوَّل: «فذاك الذي وقى» يحكي وصفاً لأبي الأنبياء إبراهيم عليه الصلاة والسلام ورد في الآية (٣٧) من سورة النجم، وهي الثالثة في قوله سبحانه: «أعنده علمُ الغيب فهو يرى، أم لم ينبأ بما في صحف موسى، وإبراهيم الذي وقى». وقد بنى جملةً قصيدته على قافية استمدَّها من فاصلة الآية الأخيرة «وقى». ويعني هذا أن لغة القرآن الكريم

أفاق التقليد والتجديد في شعر سلطان العويس
وعباراته من المسيطر البارز في جملة نظامه اللغوي، أو معجمه الشعري. أما البيت
الرابع فقد استوحى فيه الآية ٣٧ من سورة إبراهيم، وهي قوله تعالى: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ
مِنْ ذُرِّيَّتِي بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتَدَةً مِنَ
النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ».

وينظر قول الشاعر: «أَتَيْتَ لأَرْضٍ بَعْدَ مَا جَفَّ رَوْضُهَا» إلى قول المولى سبحانه:
«إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ». وموضوع الذرية مائل في المثالين كليهما.
كما يلتقي المثالان في طبيعة الجفاف في كل من الوادي والأرض؛ ويختلفان في طريقة
التعبير؛ فإن البيان الإلهي يعبر بطريق الحقيقة، والشاعر يعبر بطريق المجاز. ويعبر
الذكر الحكيم بانعدام الزرع في الوادي من دون أن يذكر الجفاف؛ أما الشاعر
فيتحدث عن جفاف الروض. وفي مقدورنا أن نكتشف شيئاً من روعة البيان القرآني
بمقارنة قوله تعالى: «بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ» بقولنا مثلاً: «بَوَادٍ مُجْدِبٍ»؛ أو: «بَوَادٍ
جَافٍ». ويتراءى للمتأمل أن «انعدام الزرع» يتيح قدراً أكبر من الدلالة على صعوبة
العيش من ذكر الجفاف أو القحط أو ما شابه ذلك؛ لقرب المسافة بين انعدام الزرع
واستحالة العيش، وبُعد ما بين الجفاف واستحالة العيش. ولا يتيح لنا طبيعة
الموضوع الذي نعالجه الوقوف عند دلالة إسكان الذرية عند بيت الله الحرام، بصيغة
الخطاب هكذا: «عند بيتك المحرم».

أما «جفاف الروض»، في تعبير الشاعر، فيتصل بطبيعة الموضوع نفسه، فقد يعبر عن
وَضْعٍ خَاصٍّ لِلأَسْرَةِ التي يتحدث عنها الشاعر. وتظهر العبقرية الشعرية في جعل
المولود «ماء» يأتي على الروض الجاف فيحيله نضراً مُشرقاً، حافلاً بالزهر والقطف.

ويجدُّنا إليوت عمَّا نجنيه بتأمل إضافات الشَّاعر إلى الأعمال التي يستوحىها من سابقه فيقول: «ونحن نتوقف في رضا عند ما يفرد به الشَّاعر عن السابقين عليه، وخاصَّة السابقين عليه مباشرةً، ونحاول جاهدين أن نجد في عمله عنصرًا فريدًا، يتأتَّى لنا أن نعزله على حدِّة لِنتمتَّع به»^(٢٦)

المعنى الرَّابع الذي نحسب أنَّه يُكمل الصَّورة هو ضرورة الرِّفق في التَّعامل مع مَنْ يختلف معنا في الرَّأي. وقد جاء في تضاعيف قصيدة عنوانها «تحية إلى الأدباء العرب» نُظِّمت بمناسبة توزيع جائزة سلطان العويس عام ١٩٩٤م. وفيها يقول:

١ - فِرْعَوْنُ حَاوَرَ مُوسَى فِي تَأْلَهُهِ

وَلَمْ يَقُلْ رَبِّكُمْ: اخْضَعْ لِمَا وَجِبَا

٢ - قَدْ قَالَ وَالسَّيْفُ لَمْ تَبْرُزْهُ سَطَوْتُهُ

وَإِنْسَابَا كَلَامَاتُ تَحْمَلُ الْعَبَا

٣ - أَلَمْ نَرُبُّكَ فِيمَا بَيْنَنَا وَلَدَا

أَلَمْ تَرَ أَنَّنِي يَوْمًا دُعَيْتُ أَبَا

٤ - فَإِنْ بَغَيْتَ فَإِنِّي نَاطِرٌ وَغَدَا

سِيْحَشُرُ النَّاسِ وَالْعَلِيَا مَنْ غَلِبَا

٥ - بِكَلِّ عَطْفٍ يَنَادِيهِ لِيَرْدَعَهُ

وَحِكْمَةُ اللَّهِ أَمْرٌ يَقْطَعُ السَّبَا^(٢٧)

٢٦ - إليوت د.ت. ص ٦.

٢٧ - العويس ١٩٩٩م. ص ٢٥٧.

والشاهد هنا هو البيتان الثالث والرابع اللذان يستوحي فيهما الشاعر قصة موسى، عليه الصلاة والسلام، مع فرعون. وعلى غرار تناول الذي عهدناه في الأمثلة الثلاثة السابقة يعمد الشاعر إلى تجميع عناصر الموقف السابق من أكثر من موقع في القرآن الكريم.

والآيات التي استوحاها هي:

١- قوله تعالى: «قال ألم نربك فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك سنين»^(٢٨)

٢- قوله تعالى: «قال موعدكم يوم الزينة وأن يُحشر الناس ضحى»^(٢٩)

٣- قوله تعالى: «فأجمعوا كيدكم ثم اتوا صفواً وقد أفلح اليوم من استعلى»^(٣٠)

المعنى العام الذي قصد إليه الشاعر في سياق قصيدته هو، كما أسلفنا، الرفق في التعامل مع من يخالفنا في الرأي، إذ يتخذ فرعون، نموذج الطغيان والاستبداد، مثالا لمن يعامل من يخالفه، وهو هنا موسى عليه الصلاة والسلام، بشيء من العتاب والرفق. وإخال أن الشاعر كان عند نظم هذه القصيدة تحت تأثير بعض صور العنف التي لقيها نفر من الأدباء، مما عرفته الحياة العربية في العقدين الأخيرين.

وتشير ظاهرة استعارة النصوص من القرآن الكريم، أو ما هو قريب مما يسمى «الاقْتباس» في لغة البلاغة العربية، إلى حافظة قوية وقدرة واضحة على الاستحضار لدى سلطان العويس. وإذا كنا نؤيد مذهب الدكتور مصطفى ناصف إلى «أنه لا يمكن

٢٨- سورة الشعراء، الآية ١٨.

٢٩- سورة طه، الآية ٥٩.

٣٠- سورة طه، الآية ٦٤.

أن يكون لشاعرٍ أو فنّانٍ معنى مستقلّ تمامًا عن كلّ شيءٍ آخر؛ ولذلك قد تُتخذُ صلةُ الشّاعرِ بأسلافه دليلًا على نبوغه»^(٣١)، فإنّ علينا أن نتلمّس أسباب هذا النبوغ في مثل هذه الصّلة. وأحسبُ أنّ الطريقة التي يستوحى بها سلطان المواقف القرآنيّة والتراثيّة في شعره تشير إلى قدرةٍ على التمثّل، وإحسانٍ للتوظيف، ومهارةٍ في زخرفة المعنى الجديد بجزئيات المعنى القديم. كما يمكن القول إنّ هذه الطريقة في تناول المعنى السابق توضح مظهرًا لشخصيّة الشّاعر، وهو هنا الصّفاء والشفافيّة والعفويّة. ولا يشين الشّاعرَ أنّه لا يستخدم رمزيّة موهلة أو غموضًا مبددًا لطاقت المعنى، كما أنّه من صميم الموضوع أن نقرّر أنّ «سلطان» يستخدم المعنى القديم في إطارٍ جديد مختلف تمامًا؛ وفي هذا واحدةٌ من قدراته الإبداعية. وتبدو مقبوساته من نصوص القرآن الكريم خاصّةً كالأيقونات التي تزين المعابد وتضفي عليها قدرًا من الجلال والفخامة والسمو، وتُحدث لدى المتأمّل قدرًا من التركيز.

تلکم هي الطّريقة التي تناول فيها سلطان العويس المادّة القرآنيّة والمادّة التراثيّة، وقد حدّدت لنا بعض آفاق الإبداع والتقليد لديه. وغيرُ خافٍ أنّ الحديث عن الإبداع في إطار مادّة موجودة منجزّة يكفيننا مؤونة الحديث عن التقليد الصّرف، الذي نعتقد أنّه غير موجود لدى شخصٍ أعطي لقبَ شاعر.

على أنّ ثمة «مِحْكًا» آخر لاكتشاف الإبداع عند الشّاعر غير ما وقفنا عنده. فقد وقعنا في الأعمال الشعريّة الكاملة للشّاعر على قصائد بدا لنا أنّها في غاية التميّز. ولعلّه من دواعي البحث والتأمّل أن نثبت هنا ثلاثًا منها لنستخلص بعد ذلك ما نحسبه مجاليّ

إبداع متميز فيها.

١ - القصيدة الأولى بعنوان «البنان»، وقد جاءت في الصحيفة ٩١ من الأعمال

الشعرية الكاملة. وهي:

- ١ - يَدُ الخَلَّاقِ أَجْزَلَتْ العَطَايَا
فَأَغْدَقَتِ النَّعِيمَ بِمَلاحِدودِ
- ٢ - فَمِنْ كَرَمٍ تَمَدَّدَ في الزَّوَايَا
عَلَى بَيْتِ تَجَلُّبَبٍ بِالوَرودِ
- ٣ - كَأَنَّ الأَمْسِيَّاتِ بِهِ أُعِدَّتْ
مَهَابِطٌ لِلجَّهَالِ مِنَ الخَلودِ
- ٤ - إِذَا أَشْرَفْتَ مِنْ سَفْحِ مُطِئَلٍ
عَلَى سَفْحِ تَحَدَّرَ مِنْ صَعودِ
- ٥ - تَحَالُ الأَنْجَمِ الزُّهْرَ اسْتَطَابَتْ
مَبِيَّاتِ بَيْنِ هَاتِيكَ النُّجودِ
- ٦ - كَأَنَّ الوَافِدِينَ بِهِ مَلوكُ
لَهُم مَا يَشْتَهُونَ مِنَ الجَدِيدِ
- ٧ - تَأَنَّقَتِ المَكَاتِبُ كَالصَّبَايَا
بِهِا فَيُضُّ العَقولَ لِلمَسْتزِيدِ

٢ - الثانية هي «جفاء»، وقد جاءت في الصفحة ١٠٢ و١٠٣، وهي:

١ - سَأَرْجِعُ رَقْمَ هَاتِفِهَا إِلَيْهَا

- وأقطعُ حَبْلَ وُضِلِ كَانُ مُدَا
 ٢ - وَأَمْحُو كَلَّ سَطْرِي فِي فِؤَادِي
 بِهِ كَتَبَ الْهُوَى شَوْقًا وَوَدَا
 ٣ - وَأَنْسَى مِنْ عَيُونِكَ كَلَّ عَطْفِ
 بِهِ قَدْ كُنْتُ إِمَّا شِئْتِ عَبْدَا
 ٤ - وَأَدْفِنُ مِنْ لِيَالِنَا نَعِيمًا
 وَأَذْكَرُ مَرَّهَا فَالْمُرُّ أَجْدَى
 ٥ - سَأَلْتِي بِالرَّسَائِلِ فِي النِّفَايَا
 وَلَوْ كَانَتْ لَنَا مِنْ قَبْلِ نَدَا
 وَأَطْوِي مِنْ تَلَاقِنَا خِيوطَا
 بِهَا نَسَجَ الْوَفَا لِلْحُبِّ بُرْدَا
 ٧ - وَأَزْجُرُ كَلَّ هَاتِفِيَّةً بِقَلْبِي
 تَحِيَّنَ إِلَيْكَ فِي مُنَسَى وَمَغْدَى
 ٨ - لِأَنْجُو مِنْ عَذَابِكَ مِنْ جَحِيمِ
 أَكَابِدُ لَيْلَهُ دَمْعًا وَسُهْدَا
 ٩ - بِرَغَمِ التَّذَكْرِ يَا تِ وَرَغَمِ أَنْفِي
 سَأَبْقَى أَسْتَزِيدُ الْبُعْدَ بُعْدَا
 ١٠ - وَأَعْلَمُ أَنَّ شَوْقِي فِي إِزْدِيَادِ
 وَمِثْلُ عَظِيمِ حُبِّي لَنْ يُجْدَا

- ١١ - فخنوني واكثري عُذراً فإني
لِعَلْمِكَ قَدْ عَلِمْتُ فَمِثُّ حِقْدَا
- ١٢ - لَقَدْ كُنْتَ الْحَيَاةَ فَدَمَرِيهَا
فَلَيْسَ السَّلْخُ يَوْمَ مَنْ تَرْدَى
- ٣ - الثالثة هي «يا عاذلي دَعْنِي»، وجاءت في الصحيفة ٢٣٩، وهي:
- ١ - أَقُولُ لِعَاذِلِي: دَعْنِي وَشَانِي
فَلَيْسَ الْأَمْرُ يُؤَخِّذُ بِالظَّنُونِ
- ٢ - فَلَوْ ذَقْتَ الْغَرَامَ لَكُنْتَ مِثْلِي
تَكَابِدُ مَا أَكَابِدُ مِنْ جَنُونِ
- ٣ - فَمَا حُبِّي لَهَا حُبًّا سَقِيًّا
يَعْرِضُ لِلرِّيحِ وَاللَّسْتَكُونِ
- ٤ - وَمَا أَنَا فِي هَوَاهَا غَيْرَ صَبَبٍ
تَدَلَّاهُ فِي الْغَرَامِ عَلَى يَقِينِ
- ٥ - لَقَدْ حَارَبْتُ عَقْلِي فِي هَوَاهَا
وَمَا أَنَا لِلْحِجَابِ بِالْمُسْتَكِينِ
- ٦ - كَأَنَّ الْحَسْنَ جُمِّعَ فِي إِنْاءٍ
وَأَخْفِيَتْ الْإِنْاءُ عَنِ الْعِيُونِ
- ٧ - وَطَارَحَتْ الْفَوَادِ كَوْوَسَ حُبِّي
وَأَسْكَرَنِي الْهَوَى تَمَّاسَ يَرِينِي

٨ - لَقَدْ كَانَ الْجَمَالُ بِهَا مُعْنَى

يُعْرَبُ بِدُ بِالشَّبَابِ عَلَى الْجَبِينِ

هذه قصائدُ ثلاثٌ وجدتُ نفسي أختارها اعتماداً على ذوقٍ خاصٍّ، أزعِمُ أنه ليس ذوقُ «القارئ العاديِّ»، وفق مصطلح فرجينيا وولف. وسأعمد إلى تسجيل ما يبدو لي جماليّاتٍ مشتركة في هذه القصائد، وهي جماليّات أحسب أنّ الإبداعَ أعملُ «إزميله» فيها:

١ - تعبيرُ القصائد الثلاث عمّا سمّاه الغرب الشكل العضويّ Organic form، الذي يعني «الشكل الذي يُستمدّ من طبيعة موضوع الشاعر ومواده، ومن طبيعة فكرته الجوهرية»^(٣٢). والذي يعني هنا أنّ كلّ واحدٍ من هذه النصوص يصدر - فيما يبدو لنا - عن مشعّ نفسيّ واحدٍ لدى الشاعر. ونخال أنّ ذلك أشاع قدراً متماثلاً من الرقة والدّمائة والانسباب في جملة النسيج اللغويّ لكلّ من هذه القصائد. حتّى إنّه يصحّ أن يقال في كلّ منها: «إنّها سُبكتُ سَبكاً واحداً، وأفرغتُ إفراغاً واحداً»، كما كان أجدادنا يقولون في وصف الشعر الجيّد. ولعلنا نأذن لأنفسنا بقدر من الاجتهاد حين نقول إنّ سلطان العويس يحتاج إلى مُثيرٍ إبداعيّ يستفزّ آلة الإبداع لديه ويستجيشها، وإذا ذلك تسكب القريحةُ الشاعرةُ سحائبَ الهزّة التي ألت بها. وإنّ ما يُلحظ من ألقٍ وإشراقٍ يطلع عليك من كلّ جزءٍ من أجزاء القصيدة، حتّى تبدو كأنّها ساءٌ كلّها نجومٌ، على حدّ تعبير أفلاطون، يرجع إلى ما آثرنا تسميته «المشعّ النفسيّ» الذي انبثق وهجُه فأضاء الجنبات كلّها. ونحن هنا نوثر «المشعّ» على لفظ «البؤرة» الذي استحسن كثيرون من نقادنا جعله مقابلاً للكلمة الإنكليزية Focus. وقد نجد مصدّقاً لدعوانا

هذه في قول سلطان نفسه:

أهدي «رحاب» الشعر إلا أنني
لولا العيون لما رأيت قصيدةً
ما زلتُ في ركبِ القصيدِ أحاولُ
تُثري العقولَ ويستنير السائل (٣٣)
وفي قوله في موطن آخر:

أهديك شعري والحياة قصيدةً
لولا جنون الحُب ما عُرف الهوى
لوتُّها بمحبتي ووفائي
يومًا ولا سلطان في الشعراء (٣٤)

٢ - تحظى القصائد الثلاث بنصيب وافر من التصوير الواضح السهل التناول. ويلاحظ، على الجملة، غلبة التشبيهات على الاستعارات. وربما تكون هذه الظاهرة وثيقة الصلة بالطبيعة الإبداعية لديه، التي تتأثر بالطابع الشخصي للمبدع، وثقافته، ونظرة إلى الأشياء. ونحسب أن إيثار التشبيه ينبى عن احترام للأشياء وإعطائها حقوقها الخاصة التي أعطتها إياها الحياة. وفي التشبيه يظل المبدع في منطقة الاستخدام الوضعي للمفردات؛ أما في الاستعارات فيستعير اسم شيء لشيء آخر، أو يعطيه خصيصته من خصائصه. وقد يبدو صواباً القول إن التشبيهات أكثر اتصالاً ببيئات تُرى فيها الأشياء رؤية واضحة، كحال الصحراء العربية. ولعله لهذا السبب، ولأسبابٍ أُخر، كثرت التشبيهات في الشعر الجاهلي، وقلت فيما بعد متيحةً مجالاً أكبر للاستعارات.

على أن غلبة التشبيهات على هذه القصائد لا تعني أن الشاعر أهمل الاستعارات، فإننا نظفر بكثيرٍ من الاستعارات التي تُعدّ من الطراز الرفيع. فالكرم الذي تمدد في

٣٣ - العويس ١٩٩٩م، ص ٢٠٧.

٣٤ - السابق، ص ٢٥٥.

الزوايا، والبيت الذي تجلبب بالورود، ومهابطُ الجمال، والأنجمُ الزُّهر التي استطابت المبيت، وتأتقُ المكاتب... إلخ، كل ذلك آثَارٌ للعبقرية الشعرية لا يستهان بها. والاستعاراتُ أمثلةٌ قويةٌ للصورة الشعرية التي قال عنها عزرا باوند: «إنها تقدمُ مُرْكَبًا عقليًا وانفعاليًا في لحظةٍ من الوقت... وإنّ تقديم مثل هذا المركب في سرعةٍ فائقة، هو الذي يعطي الإحساس بانعتاقٍ مفاجئ... ولعلّه خيرٌ للمرء أن يقدم صورةً واحدة في مسيرة العمر من أن يقدم ضخامَ المجلدات من الأعمال»^(٣٥).

٣- تظفر القصائدُ الثلاث بطاقةً إيقاعيةً عالية، تهيئها للإنشاد والغناء. ولا أجنبُ الصوابَ حين أقول إنّ اختياري وقَعَ على هذه القصائد من دون أن أعي البحر الذي نُظِمَ عليه كلُّ منها. لكنني حين نظرتُ إليها مجتمعةً تبين لي أنّها منظومةٌ على بحر واحد هو البحرُ الوافر. وليس في مستطاع أحدٍ أن ينكر ما لهذا البحر من خصائص جمالية تروق الأذن العربية كالتدفق والسلاسة والتطريب. ولأمرٍ ما قال ابنُ رشيق: «وإنما الشعرُ ما أطربَ وهزّ النفوسَ وحركَ الطباع، فهذا هو بابُ الشعر الذي وُضِعَ له وبُني عليه، لا ما سواه»^(٣٦).

٤- يعتمد قَدْرُ كبير من جمالية هذه القصائد على ما فيها من قصّ وحكاية أتى بهما الشاعرُ بضمير المتكلم (القصيدتان ٢، ٣). ونحسبُ أنّ مثل هذا البوح يُحدث عند المتلقي صَرْبًا من التعاطف والمشاركة الوجدانية، يغذيه تلقي القصّ الذي يتوقع توالدًا للأحداث وتعاقبًا يفضي إلى نتيجة منتظرة. أمّا القصيدة الأولى «لبنان» فقد مثلت لنا

٣٥- نوتني ١٩٩٦م. ص ٨٠.

٣٦- ابن رشيق ١٩٨١م. ص ١٢٨.

طاقة إبداعية عالية، استطاعت بقدر محدود من الأبيات أن تستل لحظات الجمال في طبيعة لبنان الأسيرة وتنظم منها صورة لا يملك المتأمل الجيد للشعر إلا أن يتأثر بها.

٥ - بساطة اللغة التي استخدمها الشاعر. وهذه ظاهرة ملحوظة في جملة شعره، وليس في هذه القصائد فحسب. ويُشعُّ هذا جواً من الدفء والألفة والحميمية. وتعبّر اللغة السهلة القريبة من عادي الكلام أحياناً عن سهولة في العملية الإبداعية، وعن حميمية في صلة الشاعر بالأشياء وجعلها موضوعات لشعره. وهذا التسهّل في الإبداع، أو ما يسمّيه الأجداد العرب «الطبع»، من مقومات الشعر الجيد. وفي هذا يقول جون كيتس قولته المشهورة: «إنّ الشعر إذا لم يأت بصورة طبيعية كما تأتي الأوراق للأشجار فإنه من الخير ألا يأتي أبداً»^(٣٧).

المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- إقبال، محمد، ١٩٥٢م: «ضرب الكلیم» - ترجمه عن الأوردية عبد الوهاب عزّام (القاهرة: مطبعة مصر).
- ٣- إليوت، ت.س، د.ت: «مقالات في النقد الأدبي» - ترجمة لطيفة الزيات (القاهرة: الأنجلو المصرية).
- ٤- ابن رشيق، أبو علي الحسن، ١٩٨١م: «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده» - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل).
- ٥- السّمره، محمود، ١٩٧٩م: «القاضي الجرجانيّ الأديب الناقد» (بيروت - المكتب التجاريّ للطباعة والنشر والتوزيع).
- ٦- العاكوب، عيسى علي، ٢٠٠٠م: «التفكير النقديّ عند العرب» (دمشق: دار الفكر).
- ٧- العويس، سلطان بن علي، ١٩٩٩م: «الأعمال الشعريّة الكاملة» (بيروت: دار العودة).
- ٨- فراي، نورثروب، ١٩٩١م: «تشریح النّقد» - ترجمة محيي الدين صبحي (تونس وطرابلس الغرب: الدّار العربيّة للكتاب).
- ٩- فرّست، ليليان، ١٩٩٣م: «الرومانسيّة الأوروبيّة بأقلام أعلامها» - ترجمة عيسى علي العاكوب (طرابلس الغرب: دار الفرجانيّ).
- ١٠- ناصف، مصطفى، د.ت.: «نظرية المعنى في النقد العربيّ» (بيروت: دار الأندلس).
- ١١- نوتني، ونفرد، ١٩٩٦م: «لغة الشعراء» - ترجمة عيسى علي العاكوب وخليفة العزّايّ (بيروت، معهد الإنهاء العربيّ).

١٢ - هايمن، ستانلي، ١٩٨١م: «النقد الأدبي ومدارسه الحديثة» - ترجمة إحسان عباس

ومحمد يوسف نجم (بيروت: دار الثقافة).

١٣ - ويليك رينيه؛ ووارين، أوستن، ١٩٨٥م: «نظرية الأدب» - ترجمة محيي الدين

صبحي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

- ١٤

Cuddan, J. A. 1984: "A Dictionary of Literary Terms" (New York: Penguin Books).

١٥ - وهبة، مجدي، ١٩٧٤م: «معجم مصطلحات الأدب» (بيروت - مكتبة لبنان).



ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلامية إلى العربية:

مترجمات محمد إقبال إلى العربية نموذجًا

تقديم:

لا شك في أنّ الترجمة إحدى السبل الرئيسة لإغناء الآداب القومية بما تحتاج إليه من مبدعات الفكر والأدب لدى الأمم الأخرى. وليس في طوق أمة - أيًا كان حظها من الإرث الثقافي - أن تستغني عن نتاجات الأمم الأخرى في ميدان العقل؛ فما الحضارة في وجه من الوجوه سوى التمثّل القويّ لمُعْطَيَات الإبداع العقليّ والمادّيّ عند الجَمّ الغفير من الأمم ذواتِ الحظّ من الرقيّ الفكريّ والمادّيّ؛ أو هي كما يقول أحدُهم: «خلاصةٌ لتجارب الإنسانية، وهي المحصّلة العليا للمكتسبات والإنجازات الإنسانية في كافة الميادين»^(١).

وقد أدرك العربُ المسلمون منذ وقت مبكرٍ فضلَ الترجمة فاستطاعوا «عبر العصور الاتّصالَ بالحضارات المختلفة ونَقَلَ ما لديها من تراث وعلوم وآداب وفنون، كالتراث الإغريقيّ والفارسيّ والهنديّ، وترجمة المفيد منها إلى اللّغة العربيّة، ثمّ إعادة

١ - د. معن زيادة - مادة «حضارة» في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (المصطلحات والمفاهيم).

صياغتها بـ «عربي»^(٢).

وفي مطلع نهضة العرب الحديثة، بدءًا من أواخر القرن التاسع عشر، أخذوا يتطلعون جديًا إلى الاستفادة من آداب الأمم الأخرى، وكان حادهم إلى ذلك إدراكهم «أن أدبنا الحديث يجب أن يقوم - لا على أساس أدبنا القومي في ماضيه فحسب - بل يقوم كذلك على أنه لبنة في ذلك البناء العالي الشامخ؛ وبذلك يكون اكتشاف الآداب الكبرى والارتواء من مناهلها في القديم والحديث من أسباب تقدم أدبنا، ومن بواعث تعديل نظرنا إلى أدبنا القومي»^(٣). ومن هذه الواجهة نظر أدباء العرب ونقادهم إلى الآداب الأخرى بوصفها معينًا ثرا لا غنى عن الاستقاء منه إذا أردنا لأدبنا العربي النضارة والإشراق.

ويلفت انتباه المتأمل أن حركة الترجمة في ميدان الأدب يمتد شطر الغرب الأوروبي خاصة، دون أن تعبر اهتمامًا لآداب أمم الشرق عامة وأمم الإسلام خاصة. تقول د. نجاة عبد العزيز المطوع: «وقد سادت حركة ترجمة هائلة في المشرق العربي منذ القرن الماضي بين المثقفين العرب تناولت نقل الروايات والمسرحيات والقصائد الأوروبية من الفرنسية والإنكليزية إلى اللغة العربية»^(٤). ولا شك في أن ثمة ضربًا من الخلل في طبيعة المستورد الثقافي الذي غدينا به أدبنا العربي في القرن الأخير، وصنعنا بوساطته عقول أبنائنا وخيالهم. فإن أحادية الجانب في هذا المستورد، وطبيعته الخاصة من وجهة أنه يمثل تصورات غير

٢ - انظر مقال الدكتورة نجاة عبد العزيز المطوع بعنوان «آفاق الترجمة والتعريب» في مجلة «عالم الفكر» التي تصدر في الكويت، المجلد التاسع عشر - العدد الرابع (يناير - فبراير - مارس ١٩٨٩م) ص ٦.

٣ - محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص ١١٠.

٤ - مجلة عالم الفكر (مصدر سابق)، ص ٦.

تصوراتنا ويصدّر عن فلسفات لا نأترف معها في كثير من الأحيان، ربّما أسهمت في تشكيل عقولنا تشكيلاً لا يعزّ على المتتبع لحظّ آثاره ومظاهره السلبية^(٥).

وتقتضي ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة - فيما نرى - تنويع المناهل حتّى لا يغلب خيظٌ على خيظ في نسيجنا الثقافيّ، ولكي يكون مجال الاختيار أوسع، والمعروض من الفكر أكثر، فقد قال نبينا الكريم محمدٌ عليه الصلوة والسلام: «الحكمة ضالة المؤمن أتى وجدها التقطها»^(*). ويجد الدارس نفسه مدفوعاً بقوة إلى قبول رأي من يقول: «إننا اليوم بحاجة إلى أن نتجاوز العموميّات والتعبير عن الرغبات، وأن نُولي اهتماماً حقيقياً لأداب كانت، وما زالت، قريبة من أدبنا العربيّ، أثرت فيه وتأثرت به»^(٦).

ويسعى هذا المقال إلى أن يبيّن ضرورات الترجمة من آداب الأمم الإسلاميّة غير العربيّة إلى لغتنا العربيّة، ممثلاً لذلك بقيمة ما تُرجم من أعمال شاعر الإسلام وفيلسوف الشرق محمد إقبال. وليس من قصد هذا المقال أن ينفي ضرورات الترجمة من لغات غير المسلمين وآدابهم.

ويتبع البحث هذه الخطّة:

- ارتباط العرب بالأمم الإسلاميّة الأخرى.

٥ - أظهر ما تشكو منه أمّتنا اليوم هذه البلبلة الفكرية التي انقسم الناس بمقتضاها أحزاباً ونحلاً لا يأتي عليها الحصر، ويدعي كلّ منها أنه السالك وحدّه لجادة الصواب. وتبدو آثار هذا التوزّع أكثر إيلاًماً لدى أمة تبيء الآن في آخر الزكب، ونحسب أنّ المستورد الثقافيّ مسؤول نسبياً عن شيء من هذا الذي نعاني منه.

* - انظر: سنن الترمذي، رقم ٢٨٢٧.

٦ - انظر د. بئينة شعبان في مجلّة الآداب الأجنبية التي يُصدرها اتحاد الكتاب العرب في سورية - عدد خاص بالأدب الفارسيّ، العدد ٧٧ - ٧٨، ١٩٩٤م، ص ٥.

- حاجتنا إلى ترجمة آداب الأمم الإسلامية.

- محمد إقبال وقيمة المترجم من أعماله.

- ١ -

- ارتباطنا بالأمم الإسلامية الأخرى:

لا يعني تساؤل الإنسان من أمة من الأمم عن هويته القومية والحضارية إساءة إلى الأمم الأخرى أو انتقاصاً من قدرها. وقد تعلمنا من الأوروبيين خاصية الكلام على «القارة Continent» - أوروبا - ومن الأمريكيين خاصية الكلام على العالم الجديد «أمريكا». ولا يضير أحداً أن نضع في الحسبان أننا عربٌ مسلمون، ويربطنا بالمسلمين في كل مكان رباطٌ مقدس، خسرنا كثيراً بإهمالنا إياه. وإن تخلى الإنسان عن إخوته الضعاف اعتداداً بجيرانه الأقوياء ضربٌ من الحماقة.

قد يسر هذا الذي نقول، وقد يسوء، لكنه حقيقة لا مراء فيها. يقول عالم الاجتماع التركي جلال نوري بك: «الإسلام أكبر قوة في العالم وأعظم رابطة، ولكن هذه القوة نائمة الآن، لم تمت، ولم ينقض عدوها، بل عظم شأنها. ليس في العالم قوة متحدة لا تزول عن قواعدها الوجدانية ولا تنفصل، ولن تنفصل، مثل الإسلام»^(٧).

وكان أجدادنا في عصور الترجمة الأولى يعرفون جيداً ما ينبغي أن يأخذوا عن الأمم الأخرى، وما ينبغي أن يدعوا؛ إذ كانوا في وضع حضاري وعلمي يأذن لهم بهذا التمييز، ومن ثم آمنوا معرفة المستورد المعرفي الضار؛ ذلك أنه «ما كان لعربي - أو بالحري

لمسلمٍ - أن يتبدل من عقائد اليونان وآدابهم بشيء يحل محل عقيدة أو فكرة تقوم على أصلٍ من أصول الإسلام. لهذا نفت أصول الإسلام عن الثقافة العربية كل ما كان في ثقافة اليونان منابذا لها أو معاندا لطبيعتها»^(٨).

ولا شك في أن إنعاش إنتاجنا الأدبي والفكري يستلزم أن نعرف شيئا من نتاجات الإبداع الفني عند المسلمين من غير العرب، هذه النتاجات التي نشترك مع أصحابها في تصوراتهم وعقائدهم ومواقفهم، فإنه بينما «الأوروبيون يجدون في قياس الجبال والتلال التي في القمر نجهل نحن العالم الإسلامي الذي نحن فيه، ونغفل عن محيط عظيم أخلاقي واجتماعي وسياسي نعيش فيه. أليس ذلك بحق ذنبا لا يُغتفر وفتورا لا يحسن»^(٩).

والحق أن العرب قطب رحي العالم الإسلامي، والعربية لسان المسلمين الرسمي بالإضافة إلى لسانهم القومي، وهذا عنصر قوة ينبغي أن يُفيد منه العرب كثيرا، والأمر كما يقول أحدهم: «إن كون اللغة العربية لسان الأمم الإسلامية الرسمي نفع الأمة العربية أيضا، فقد سرت الجنسية العربية في الأجناس التركية والعجمية والهندية، حتى كل مسلم فيه بعض العربية. وقد غرقت الأقوام الإسلامية في الجنسية العربية واللغة العربية كما انغمست أجناس الفرنسيين والطلّيان ولغاتهم في الجنس الروماني واللغة الرومانية»^(١٠).

٨ - انظر مقال إسماعيل مظهر بعنوان «تأثر الثقافة اليونانية» في كتاب: نواجح مجيدة من الثقافة الإسلامية، ص ٣٢.

٩ - اتحاد المسلمين (مصدر سابق) ص ١٣-١٤.

١٠ - السابق، ص ٦١.

- ٢ -

- حاجتنا إلى ترجمة آداب الأمم الإسلامية:

ليس من قبيل جُموح العاطفة وتهويمات الخيال أن نستشعر حاجةً ملحةً إلى ترجمة آداب الأمم الإسلامية غير العربية إلى العربية. إذ لكلُّ أمةٍ مدنيّتها الخاصّةُ بها و«لا يعرف التاريخُ أمةً تركت مدنيّتها واتبعت مدنيّةً أخرى ثمّ علت وارتفعت»^(١١).

ولا شكّ في أنّ ثمةً بونًا شاسعًا بين روح أوروبة التي نُكثِر من النُقْل من آدابها وروح الإسلام والشرق جملةً، ذلك أنّ «تاريخَ أوروبة الذي سار ألفَ عامٍ بين الدماء والمطامع الخنسية والظلم ونظام المقاطعات، وسلبِ الكنائسِ وعَضْبِها ومصادرتها، هذا التاريخُ لن ينزه أوروبة إلى اليوم من التلصصِ العامِّ ومن الشرِّ. على حين أنّ المسلمين وأهلَ الهند واليابان والصين أمضوا هذا الطورَ العسكريّ، ورسخت أقدامهم في طور الإصلاح والرقّي»^(١٢).

وثمةُ شيءٍ آخر غير هذا، وهو أنّ إبداعات غير قليلٍ من المسلمين الأعاجم قد وجدت طريقها إلى لغات أوروبة وآدابها منذ زمن بعيد، إذ عرف القومُ عبقريات الخيام وحافظ الشيرازيَّ وجلال الدين الروميَّ وفريد الدين العطار ويونس أمره ومحمد إقبال وسواهم منذ زمن بعيد، حتّى قال گوته مخاطبًا حافظًا الشيرازيَّ:

أيُّ حافظ، إنّ أغانيك لتبعثُ السّلوى

إبانَ المسيرِ في الشّعبِ الصّاعدةِ والهابطةِ

١١ - نفسه، ص ٣٤.

١٢ - نفسه، ص ٢٧٢.

حين يغني حادي القوم ساجر الغناء

وهو على ظهر دابته،

فيوظف بغنائه التجوم في أعلى السماء^(١٣).

وغير خاف أن الآداب تصوغ ضماير الناس ووجداناتهم وأخيلتهم، وتؤثر في أحكامهم وتصوراتهم، ومن ثم «نغدو في حاجة إلى آداب إسلامية مشتركة تربط بعضنا ببعض. ويجب أن تُنشر في جميع الأقطار الإسلامية أفكاراً واحدة تكون موضوع البحث والمناظرة في كل مدائننا»^(١٤).

والحق أن بعض ديار العروبة قد بدأت الرحلة منذ وقت مبكر، ففي جمهورية مصر العربية يظفر المرء بطائفة من أساطين الترجمة، بدأت عملها منذ منتصف القرن العشرين الميلادي، ونقلت إلى لغة القرآن الكريم غير قليل من الآثار من الفارسية والأوردية والتركية إلخ. وتنبه السوريون إلى هذا الأمر منذ الخمسينيات فأصدرت وزارة الثقافة السورية روائع لعدد من شعراء المسلمين الأعاجم^(١٥).

ويصدر عن اتحاد الكتاب العرب في سورية مجلة فصلية اسمها «الآداب الأجنبية» خصصت مجموعة من أعدادها للمترجم من آداب المسلمين وآداب الشرق عامة^(١٦).

١٣ - جيته: الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٤.

١٤ - اتحاد المسلمين (سابق) ص ٢٦٦.

١٥ - من هذا القبيل ديوان «گلستان» للشاعر سعدي الشيرازي وقد صدر بعنوان «روضه الورد». وروائع من الشعر الفارسي لجلال الدين الرومي وسعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي. وقد تولى المرحوم الشاعر الفرائي ترجمة هذين العاملين إلى العربية شعراً، ونالا إعجاب المهتمين بالآداب العالمية.

١٦ - أصدرت المجلة حتى الآن أعداداً خاصة بآداب الهند، والصين، وأندونيسيا وإيران.

١٧٦ ===== ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلامية إلى العربية

وخصّصت رابطة الأدب الإسلامي جائزة معقولة لمن يترجم إلى العربية أثراً قصصياً أو مسرحياً أو شعرياً لكاتبٍ من المسلمين غير العرب. وجعلت مجلة «الأدب الإسلامي» التي تصدر عن هذه الرابطة من بين أهدافها نشر آداب المسلمين غير العرب مترجمةً إلى العربية^(١٧).

ومما يؤسف له حقاً أن مادةً درّسنا فيها يُعرف بالأدب المقارن Comparative Literature تنصرف - في معظم أقسام اللغة العربية في البلدان العربية - إلى صلوات أدبنا العربي الحديث بالأدب الأوروبيّة، من دون أن نغير اهتماماً يُذكر لصلوات أدبنا بأدب الأمم الإسلامية غير العربية، برغم أن ميدان الدراسة هنا خصبٌ للغاية. ويقتضي إيضاح ما نحن في صده أن نمثّل بقيمة المترجم من آثار شاعرٍ إسلاميٍّ واحد، أدرك نفرٌ من أدباء العربية وشعرائها ضرورةً ترجمة آثاره، فنهضوا لأداء المهمة مستيقنين أن ركّب الأمة المتلكم في حاجةٍ إلى حُداء إقبال.

- ٣ -

- محمّد إقبال وقيمة المترجم من أعماله:

كان محمّد إقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨م) واحداً من أعظم العبقرات الشعرية في العالم الإسلامي في القرن العشرين، وواحداً «من أعظم المصلحين الذين أنجبتهم دنيا الإسلام. فقد أيقظ فكره وفلسفته المسلمين من سباتهم العميق، ووضع بين يدي إنسان

١٧ - أعلنت الرابطة في عدد من أعداد المجلة عن تقديم جوائز تشجيعية لمن يقدم ترجمةً عربيةً جديدةً لعمل أدبيٍّ من أعمال الأدباء المسلمين من غير العرب.

العصر رؤيةً جديدةً للحياة»^(١٨).

وقد أتحف إقبال مائدة الأدب الإسلامي بأزوادٍ طيبة تظلّ تنعم بها زمناً طويلاً. وليس إقبال شاعرًا عاديًا أطاعته الكلمات فأنشأ منها صروح شعره، بل هو عبقرية نادرة المثال في الشعر والفلسفة والاجتماع والأخلاق والتصوّف والتفسير.

ولعل ما يفوق هذه الملكات جميعًا في رأينا أننا نجد في إقبالٍ مثال المفكر المسلم الصحيح الاعتقاد الحسن التبصر في أحوال المسلمين، الدقيق الاستخلاص لكل ما يمكن أن يصلح حالهم ويعيد إليهم سيرتهم الأولى. فهو، قبل كل شيء، مفكرٌ وشاعرٌ مسلم، يحمل بين جنبيه رسالةً تُلخّص في هذا البيت من شعره:

گرتومی خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز بقرآن زیستن^(١٩)
وترجمته:

مُسْلِمًا، إِنْ تُرْذِ حَيَاةَ فَهَيْتَا مَا بَغَيْرِ الْقُرْآنِ تُؤْتِي الْحَيَاةَ
وقد أدرك كثيرون منزلة إقبال، ليس في الأدب الإسلامي فحسب، بل في الأدب الإنساني جملةً. وفي هذا يقول شاعرُ الهند الكبير طاغور: «لا ربّ عندي أن ما ناله شعُرُ إقبالٍ من قبولٍ وصيتٍ يرجع إلى ما فيه من نورِ الأدب الخالد وعظمته. ويؤسفني أن بعض النقاد وضع أدبي وأدب إقبالٍ في ميدان المنافسة، وجهدوا أن يُشيعوا أغلاطهم في هذا الشأن. وهذا عملٌ لا يليق بالأدب الفسيح الذي يخاطب النوعَ الإنساني كله؛ لأنه في ساحة

١٨ - غلام حيدر آسي من مقال بعنوان «ديوي وإقبال في الفرد والمجتمع الأخلاقيين: دراسة مقارنة لفكرهما» Hamdard Islamicus, Vol. VIII, Number 4, Winter 1985, p. 51.

١٩ - محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة عزام، ص (غ).

الأدب العالمي يقوم الشعراء وأولو الفن في صف واحد من الأخوة الإنسانية»^(٢٠).

وقد يكون من المفيد هنا أن نستعرض بعض آثار إقبال المنقولة إلى العربية مشيرين إلى مادة كل منها، وحاجة الأدب والفكر العربي إلى أمثال أفكار إقبال.

- قيمة المترجم من أعمال إقبال:

١- أسرار الذات ورموز نفي الذات (أسرار خودى ورموز بي خودى):

وهاتان منظومتان لإقبال من نوع «المثنوي» الذي يلتزم فيه الشاعر قافية مزدوجة في صدر البيت وعجزه، حتى إذا انتقل إلى البيت الثاني التزم قافية مزدوجة أخرى. وكان قد نظمها بالفارسية على بحر الرمل.

نشر إقبال أولى المنظومتين «أسرار الذات» سنة ١٩١٥م. وبين فيها فلسفته في «الذاتية» ومثل لها بصورة شعرية غاية في الروعة. وقد جلى في هذه المنظومة جملة مذهبه الفلسفي. وتكمل المنظومة الثانية «رموز نفي الذات» المنظومة الأولى، وقد نشرها سنة ١٩١٨م.

ويذكر إقبال أن ما دفعه إلى نظم «أسرار الذات» تأمله حال المسلمين وإدراكه أن مبعث ضعفهم هو إغفالهم عنصرًا مهمًا من عناصر الشريعة هو عنصر «القوة»، ويستشهد إقبال في هذا الصدد بمعنى للشاعر الكبير أكبر إله آبادي يقول فيه: «الدين بغير القوة فلسفة محضة»^(٢١).

ويمكن تلخيص أفكار إقبال في هذه المنظومة على هذا النحو:

٢٠- د. عبد الوهاب عزام: محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره، ص ٦٧ - ٦٨.

٢١- المصدر السابق، ص ٧٠.

١- الحياة كلها فردية، وليس ثمة حياة كلية، ولا تتجلى الحياة إلا في شخص، أو فرد أو شيء. وعندما تتجلى الحياة في الإنسان تسمى «ذاتاً».

٢- الهدف الديني والأخلاقي للإنسان إثبات ذاته لا نفيها، وعلى قدر تفرده أو وحدته يدنو من هذا الهدف، فقد قال المصطفى عليه الصلاة والسلام: «تخلّقوا بأخلاق الله».

٣- يترقى الإنسان باتجاه مرتبة الإنسان الكامل، وهو الأقرب إلى الله؛ ويعني القرب هنا أن يمثل صفات الله سبحانه في نفسه، لا أن يفني وجوده في وجود الله.

٤- الحياة في جوهرها ارتقاء دائم يعتمد على تذليل الصعاب التي نواجهها. وهي تخلق دائماً مطالب جديدة يعشقها الإنسان فيبقى في حال من التوتر. وقد أوتي الإنسان أدوات توسيع حياته وترقيتها، وهي الحواس الخمس والقوة المدركة التي يستخدمها في تذليل العقبات التي تعترض سبيله في الترقى.

٥- أقوى العقبات التي تعترض سبيل ترقى حياة الإنسان هي المادة أو الطبيعة، وهذه تُعين الذات على الرقي؛ لأن قوى الذات الكامنة تظهر إلى الوجود والفعل بمصادمة هذه العقبات.

٦- حين تُزيل الذات كل العقبات التي تعترض سبيلها تبلغ منزلة الاختيار، وما الحياة إلا جهاداً لتحقيق الاختيار. ومقصد الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها.

٧- ليست شخصية الإنسان أو «ذاته» سوى حال من التوتر، ودوام الشخصية أو «الذات» موقوف على هذه الحال؛ ففي حال التوتر سير للإنسان نحو الكمال، وكل ما يمكن الإنسان من إدامة حال التوتر يقربه من الخلود.

٨- ما يقوي الذات من دينٍ وخلقٍ وفنٍ خيرٍ، وما يضعفها من هذه الأمور شرٌّ محض.

٩- خلودُ الذاتِ أملٌ كبيرٌ للإنسان، وبلوغُ هذا الأملِ موقفٌ على أن نسلِك طريقاً للفكرِ والعملِ يُساعدنا على إدامة حال التوتّر.

١٠- تستحكِم الذاتُ أو تقوى بالعشق؛ ومن معاني العشق هنا إرادةُ الجذبِ والتسخيرِ،

وأعلى درجاته أن يولد مطالبه ويجدّ في نيلها. وتضعفُ الذاتُ بالسؤال. وفي حياة

الرّسول الكريم - عليه الصّلاة والسّلام - خيرٌ مثلٌ للسعي الدائم.

١١- لكي تبلغ الذاتُ مرتبة الكمال لا بدّ من أن تمرّ بثلاث مراحل:

١- إطاعة القانون الإلهي. ٢- ضبط النفس. ٣- النيابة الإلهية^(٢٢).

وقد مثل إقبالٌ في «أسرار الذات» لكلّ هذه الفكرِ، وأبدأ القول فيها وأعاد؛ ابتغاءً

إيضاحها وجعلها في متناول الأفهام البسيطة. وترى الدكتورة أنياري شيميل أن كتاب

«أسرار خودي» كُتب بصورة أساسية كاحتجاج للإسلام العربيّ ضدّ الفلسفة

الأفلاطونية والفارسية للإسلام في العصور الوسطى والإسلام المعاصر، كُتب كتحدّ

ضدّ الأحديّة التي تتخلّل الشعر الفارسي^(٢٣).

ويذكر إقبالٌ في «أسرار الذات» تلمذته على جلال الدين الروميّ واستقاءه من

معينه، ويُلخّ على فكرة أن كلّ ما أتى به ليس إلّا أثرًا من آثار هذا الشيخ الكبير:

صيرَ الروميُّ طينيَّ جوهرًا من غباري شاد كونا آخرًا

درةٌ تصعدُ في صحرائها لتنال الشّمسَ في عليائها

إنني في لجّهِ موجٌ جرى لأصيب السدرَ منه نيرا

٢٢ - انظر مقدّمة «الأسرار والرموز» ص ١٦ - ١٩.

٢٣ - أفكار إقبال، ص ١٥، من محاضرة لجاويد إقبال ابن العلامة إقبال بعنوان: «إقبال والتصوّف»، ص ١٥.

قد عرّنتني نشوةً من كاسِهِ وحياءةً نلتُ من أنفاسِهِ^(٢٤)

ولأنّ محورَ ديوان «أسرار الذات» الدّعوةُ إلى بناء الإنسان القويّ الفاعل وفق مُراد الله سبحانه، يُظهر إقبالٌ في مطلعَه اعتدادًا قويًّا بالنفس، أو ذاتًا فعالةً ستدرك الأجيالُ القادمة قيمتها وتطربُ إلى لحنها:

أنا صوتٌ شاعري يأتي غدا	أنا لحنٌ دونَ صرْبٍ صعدا
ما بهذي السوقِ يُشرى يُوسُفي	دون صوتي كلُّ سرٍّ قد خفي
مُشعلٌ طُوري ليغشاه كليم	أنا في يأسٍ من الصَّحْبِ القديم
قطرتي كاليمٍ فيه صرُصرُ	بحرٌ صَحْبِي قطرةٌ لا تزخرُ
ولركبٍ غيرِ هذا لي حُداء	من وجودٍ غيرِ هذا لي غناء
يوقظُ الأعينَ حينًا وينام	كم تجلّى شاعرٌ بعدَ الحِمام
ونما من قبره مثلُ الزَّهرِ ^(٢٥)	وجهُه من ظلمةِ الموتِ سَفَرُ

وابتغاءَ إكمالِ البناءِ النظريِّ لفلسفته نظمَ إقبالٌ منظومته الثانية رموز نفي الذات «رموز بي خودي». وإذا كان الفيلسوفُ الشاعِرُ قد قصدَ من «أسرار الذات» الاعترافَ بالفرد وتأكيد قواه الكامنة وبما يمكن أن تفعل هذه القوى في العالم حينما تُثار، فقد ابتغى في «رموز نفي الذات» أن يؤلّف بين الفرد القويّ، أو الذات الكاملة، وبين الجماعة التي تحيا فيها. يقول غلام حيدر آسي: «وكلُّ من العملين يكمل الآخر. ويعالج أولهما مشكلة الشخصية الفردية فيما يتصل بكمالها وتطورها الداخليين، ويوضح الثاني

٢٤- الأسرار والرموز، الترجمة العربية لعزام، ص ٩.

٢٥- المصدر السابق، ص ٦-٧.

صلة الفرد بالإرادة والهدف الجمعيين، أو بالمجتمع على وجه التحديد^(٢٦) .
ويجد القارئ في منظومة «رموز نفى الذات» الموضوعات الآتية: مقدمة في ارتباط الفرد بالأمة؛ أركان الأمة الإسلامية: التوحيد، الرسالة؛ حياة الأمة تقتضي مركزاً محسوساً، وهو عند الأمة الإسلامية «الحرم»؛ الاجتماع الحقيقي يستلزم مقصداً تتوجه إليه الجماعة، ومقصد الأمة الإسلامية حفظ التوحيد ونشره؛ توسع حياة الأمة بتسخير قوى الكون، وكمال الأمة أن تحس ذاتها كما يحسها الفرد؛ بقاء النوع بالأمومة وحفظ الأمومة واحترامها من أسس الإسلام؛ السيدة فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها أسوة حسنة للمرأة المسلمة؛ خطاب إلى المسلمات، خلاصة مطالب المنظومة في تفسير سورة الإخلاص؛ مناجاة الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام.

وعن صلة الفرد بالجماعة يقول إقبال:

وإذا الواحدُ في الجَمْعِ نَما	كان كالقَطْرَةِ صارت خِضْرَما
جُمِعَ الماضي له في لُبِّه	والنقى الغابِرُ والآني بِهِ
صلة الأُمسِ تراه والغدِ	وقُتِّه لا ينتهي كالأبدي
هو بالأمة قلب طامح	وهو بالأمة سعي رابح
روحهُ من قومِهِ والبَدَنُ	سِرُّهُ من قومِهِ والعَلَنُ
تُحكِمُ الوحدة فيه الكثرة	وهي، بالوحدَةِ فيه، وحدة
أفرد اللَّفظ من البيت ترى	جوهر المعنى لديه انكسرا

تَسْقَطُ الْأَوْرَاقُ مِنْ غَصَنِ يَنْبِغٍ فَشَرَى مَحْرُومَةً فَصَلَ الرَّبِيعَ^(٢٧)

وقد تصدّى لترجمة هاتين المنظومتين إلى العربية المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزّام، فأسدى بذلك خدمةً كبيرةً للثقافة العربية الإسلامية. وقد ترجمها شعراً على بحر الرَّمَلِ وعلى طريقة المزدوج «المثنوي» ونشرتها دار المعارف بمصر، عام ١٩٥٥م، تحت عنوان: «ديوان الأسرار والرموز - أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات». ويقول د. عزّام في مقدمة الترجمة: «وبعد، فإلى قراء العربية أقدم الديوانين الثالث والرابع من دواوين إقبال التي تجسّمت في نقلها إلى العربية؛ حرصاً على ما فيها من دعوة إلى الحياة والأمل والعمل، والسّموّ بالإنسان إلى أعلى ما قدّر للإنسان من ارتقاء، ورغبةً في إمداد أدبنا بهذا الضرب من الأدب الإسلامي الرفيع»^(٢٨).

والحقّ أنّ أدب العرب وفكرهم في حاجة ماسة إلى أمثال هذين الديوانين، وآية ذلك أنّ الأوساط الأدبية والفلسفية العربية تلقت ترجمة هذين الأثرين بكثير من التبجيل والابتهاج.

٢- رسالة المشرق (پیام مَشْرِق):

نظّم إقبال هذا الديوان باللغة الفارسية، ونُشر أوّل مرّة سنة ١٩٢٣م. وكتب فوق عنوانه: «ولله المشرق والمغرب - جواب ديوان الشاعر الألمانيّ غوته». وينطوي الديوان على موضوعات مختلفة، ويجد المرء فيه هذه العناوين: شقائق الطور - الأفكار - الخمر

٢٧- الأسرار والرموز (سابق) ص ٨١-٨٢.

٢٨- السابق، مقدمة المترجم، ص ٩.

١٨٤ ————— ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلامية إلى العربية
الباقية - نقش الفرنج - الدقائق.

وقد ترجم الدكتور عبد الوهاب عزّام هذا الديوان إلى العربية، ونُشر في كراتشي سنة ١٩٥١م. كما تُرجمت أجزاء منه ترجمةً شعرية أميرة نور الدين داود ضمن مقتطفات من ديوانين آخرين لإقبال، هما «زُبُورِ عَجَم» و«بَالِ جَبْريل»، وصدرت الترجمة عن مطبعة المعارف في بغداد سنة ١٩٥١م، تحت عنوان: «دُرر من شعر إقبال - شاعر الإسلام وفيلسوفه». وطريقتها أن تثبت الترجمة في صفحة والأصل الفارسي في الصفحة المقابلة لها. وقد افتتحت ترجمتها بيتين يشيران إلى أهمية رسالة إقبال بالنسبة إلى المسلمين جميعاً:

إقبال، يا نعمةً في الناس سجّلها لحنُ الخلودِ على أوتاره طرباً
فهزّت الهندَ وانسابت معطرةً أرجاءَ إيرانَ ثمَّ التُّركَ والعرباً^(٢٩)

وتقول أميرة نور الدين في تقديمها للترجمة: «وقد كنتُ من هؤلاء الذين سحرهم شعرُ إقبال، فجال في خاطري أن أنقل شيئاً منه إلى اللغة العربية ليطلع عليه قراؤها... وقد أحرزت هذه التراجم الشعرية نجاحاً وظفرت بالتشجيع والتقدير من قبل كل من استمع إليها، فكان ذلك دافعاً قوياً لي على السير في الترجمة»^(٣٠).

ومن «شقائق الطور»، ترجمة أميرة نور الدين، نجتزئ هاتين الرباعيتين:

لِمَ يا نجمةَ الصّباحِ حَبُوتٍ ربّما قد صجرت منّا فغيبت
أنا في غفّلتني فقدتُ طريقي ولقد جئت يقظةً ثمَّ أبّيت

٢٩- دُرر من شعر إقبال، ص ٣.

٣٠- السابق، ص ٨-٩.

قولي إليك صريحاً جَدَّ معتمِدٍ
ولا تموت بروحٍ غيرِ ذي جسدٍ^(٣١)

إن رُمتَ أخذَ دروسي في الحياةَ فذَا
تموتُ إن كنتَ جسماً لا حياةَ بهِ
ويقول إقبالٌ في «الأفكار»:

في السَّهْلِ والحَزْنِ وفوقَ الجِبَالِ
ففي الرِّبْعِ الغَضِّ سِحْرٌ حلالٌ

قد بَسَطَ المَرْبِعَ أَسْتَارَهُ
فقمْ لكي نلثمَ أزهارَهُ

وردَدَ النَّوْحَ الشَّجِيَّ الحَمَامِ
نشوانَ مَنْ ذَا المنشيدِ المِسْتَهَامِ
وانسَابَ يجري في أتمِّ انسجامِ
وأْتِ بعَيْنٍ لا ترومُ المنامِ^(٣٢)

قد غرَّدَ البلبُلُ لحنَ الهوى
فأصبحَ الوردُ لفرطِ الجوى
على ضفافِ النَّهْرِ حيثُ التوى
تعالَ يا صاحِ وحُثَّ الخَطَى

٣- زبورُ العَجَمِ «زبورِ عجم»:

نظَّمَهُ إقبالٌ بالفارسيَّة، ونشره سنة ١٩٢٩م. ويُعدُّ من أجود شعره. يقول إقبالٌ في المقدمة: «تحجبُ عيني شِعْرَةٌ حيناً، وترى عيني العالمين حيناً. إن وادي العِشْقِ سحيقٌ وطويل، ولكنَّ طريقَ مائةِ سنةٍ تُطوى بأهيةٍ حيناً. جدَّ ولا يهِنُ أملكُ وعزْمُك، فربَّ سعادةٍ تُواتي على قارعةِ الطَّرِيقِ حيناً»^(٣٣).

ويتألَّفُ الدِّيوانُ من أربعةِ أقسام:

٣١ - نفسه، ص ١٢.

٣٢ - نفسه، ص ١٦.

٣٣ - محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٨٢ - ١٨٤.

١- دعاء وست وستون قطعة أكثرها لا عنوان له.

٢- خمس وسبعون قطعة يفتقر معظمها إلى العناوين.

٣- حديقة السرّ الجديدة «گلشن راز جديد»، ويحيب فيه إقبال عن أسئلة كان سألها

الشيخ محمود الشبستري، وأجاب عنها في كتاب له بعنوان حديقة السرّ «گلشن راز».

٤- كتاب العبودية، ويبين فيه الشاعر آثار العبودية في الحياة والفنون الجميلة.

٤- كتاب العبودية:

ويقول د. حسين مجيب المصري عن هذا الديوان: «وليس من التزيّد وتجاوز الحدّ قولنا إنّهُ على لطافة حجه يستغرق جمهرة أفكار إقبال في عموم وشمول، ويكشف النقاب عن وجه الحقائق التي أوما إليها، ويوضح على نحوٍ دقيق عميق قيماً ومثلاً كان حائماً عليها موجباً للأخذ بها، كما يُجري عليه صفاته ويميزه بساته مفكراً يخصوص على الجوهر منصرفاً عن المظهر، في دعوة بلغت من الجرأة مداها، يتمسك صاحبها فيها التمسك الشديد العنيد بمذهبه الجديد، ضارباً صفحاً عن معروف القوم ومألوفهم في العصور الخوالي»^(٣٤).

وتقدّم أنّ أميرة نور الدين ترجمت شيئاً من هذا الديوان إلى العربية شعراً ضمن مجموع سمّته «دُرر من شعر إقبال».

ومن ترجمتها هاتان القطعتان من القسم الثالث:

ثَمَلٌ مِنْ مُقْلَةِ السَّاقِي فَوَادِي وَحُطَامٌ جَسَدِي دُونَ شَرَابِ
وَاشْتِيَاقِي كُلَّ يَوْمٍ فِي ازْدِيَادِ لِلَّذِي يَظْهَرُ مِنْ غَيْرِ حِجَابِ

٣٤- محمّد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة د. حسين مجيب المصري، مقدمة المترجم، ص ٣.

يُجْتَلَى بَيْنَ قَيْوِدٍ وَاضْطِرَابٍ
وَتَدَاعَى مِنْ حَنِينِي وَعَذَابِي

لَسْتُ أُدْرِي هَلْ أَرَى أَمْ لَا أَرَى مَا
وَتَرُّ الْقَيْشَارِ مَنِّي قَدْ وَهَى بَلْ

أَكَلْتَهُ النَّارُ فِي شَمْعٍ مُذَابٍ
يَبْدَأُ بَائِسٌ ضَلَّ صَوَابِي
قَلِقَ الْمُضْجَعُ مِنْ غَيْرِ طِبْلَابٍ
تَظْهَرُ الشَّمْسُ كَقُرْصٍ فِي خِضَابٍ^(٣٥)

مِثْلَ خَيْطِ الشَّمْعَةِ الْمَحْرُوقِ أَمْسَى
مَنْزِلِي لَيْسَ بَعِيدًا عَنْ حُطَامِي
كَنْجُومِ اللَّيْلِ أَبْقَى فِي سُهَادِي
أَرْقَبُ الشَّمْسَ مِنَ الْمَشْرِقِ حَتَّى

وقام الدكتور حسين مجيب المصري بترجمة الجزء الثالث من ديوان «زبور العَجَم» إلى العربية شعراً، وقدم له، ودرسه دراسةً مقارنةً، وصدرت الترجمة والدراسة في كتاب بعنوان «روضة الأسرار لمحمد إقبال» عن مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٧م. ونورد شيئاً مما جاء في هذا الكتاب:

«السؤال الخامس:

وما في الذات من (شد الرحال)

أجئني من أنا؟ - وضَّح «أنا» لي

الجواب:

وأول نورها أضل الحياة
بكثير بعد واحدتها تراها
ولولا ذلك منها ما زكونا
وقلب القطر موج ما استقرا

بذات عوذة للكائنات
وتصحو من رؤاها في كراها
ومضي في اتساع ما ربونا
يضم صميمها في العنق بحرا

١٨٨ _____
نُخَالِفُ مَنْ بِشِيمَتِهِ تَصَبَّرُ
وفي مآلِنا تَبْدُو بِمَظْهَرِ (٣٦)

٥- الكتاب الخالد (جاويد نامه) :

نظم إقبال هذا الديوان بالفارسية، ونشره عام ١٩٣٢م. وجاء نظمه على طريقة «المثنوي» وعلى بحر الرمل، على غرار ديواني الأسرار والرموز.

وهذه المنظومة تُصَوِّرُ قِصَّةَ رِحْلَةٍ فِي الْأَفْلاكِ عَلَى غَرارِ «الكوميديا الإلهية» لدانتي. ويستهلها الشاعر بمناجاةٍ وفصولٍ أخرى، حتَّى يبدو له رُوحُ شيخه جلال الدين الرومي الذي يشرح له أسرار المعراج. ويكون الرومي دليله في هذه الرحلة، وبعد ذلك يأتي «زروان»، وهو رُوحُ الزمان والمكان، فيحملُ الشاعرَ ودليله إلى العالم العلوي. وهناك يتجولان في الأفلاك الستة: القمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل، ثم يتجاوزان الأفلاك. وتُحْتَمُّ المنظومةُ بأبياتٍ يخاطب فيها الشاعرُ ابنه جاويد وجيله. وفي هذه الرحلة يلقي الشاعرُ عددًا من الفلاسفة والمتصوفة والشعراء والملوك والساسة، قديمًا وحديثًا (٣٧).

وقد قام د. حسين مجيب المصري بترجمة هذا الديوان إلى العربية شعراً، وصدرت الترجمة بعنوان «في السماء» في القاهرة ١٩٧٣م.

٦- جناح جبريل (بال جبريل):

هذا الديوان من دواوين إقبال التي نظمها بالأوردية، وطبع أول مرة عام ١٩٣٥م. وقد تولى شرحه كثيرون، كما يقول مترجمه إلى الفرنسية. ويتكوّن هذا الديوان من ثلاثة أقسام:

٣٦- روضة الأسرار (سابق) ص ٤٥.

٣٧- انظر وصف الديوان في: محمد إقبال- سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٨٥-١٨٦.

- الأول، ويتألف من ست عشرة غزليّة، الخمس الأولى منها مفعمةٌ بعبير العرفان، ويخاطب فيها إقبال الخالق، سبحانه. أمّا القصائد الأخرى فتعالج قضايا من الحياة المعيشة.
- الثاني، ويتألف من ستين غزليّة، يغلب عليها أيضًا طابعُ التصوّف والفلسفة.
وهي من خير ما نظم الشاعر بالأوردية.

- الثالث، وينطوي على قصائد في موضوعات مختلفة.

ومن أبرز قصائد هذا الديوان قصيدة «مسجد قرطبة» وقصيدة «لينين أمام الله»^(٣٨).
وقد قام الأستاذ عبد المعين الملوحي، من سورية، بترجمة هذا الديوان إلى العربية نثرًا، اعتمادًا على الترجمة الفرنسية التي قام بها ميرزا سعيد ظفر شاغتي وسوزان بوساك. وصدرت الترجمة بمقدمة جيّدة، وصدرت الترجمة عن دار طلاس في دمشق، عام ١٩٨٧م.
ومن قصيدة «مسجد قرطبة» بترجمة عبد المعين مَلوحي نورد هذا المقطع المؤثر الذي يخاطب فيه إقبال جامع قرطبة:

أنت كعبةٌ بناها سادةُ الفنّ، فيك تتجلى روعةُ الدّين!

بفضلك أصبحت أرض الأندلس مقدّسةً مثل الحَرَم

إذا كان تحت السّماء زبدٌ يضاهي جمالك،

فهذا النّد في قلب المؤمن لا في أيّ مكان!

آه. يا رجالِ الحقِّ! يا فرسانِ العرب!

إنهم حُرّاسُ الحياة الرّاقية، حياة الحقِّ واليقين!

هؤلاء الذين باحَ سلطائهم بهذا المفهوم:

سلطانُ رجالِ القلبِ في التجردِ لا في أبهة الملوك!

عيونهم هي التي ربّت الشرق والغرب!

عقولهم هي التي رأت الطريقَ في ظلام أوروبا!

بفضل دمائهم ظلّ أهل الأندلس حتى اليوم

وقلوبهم جذلي، وحفاؤهم حازة بسيطة، وجباههم براءة

ما تزال نظرات الأطباء مثورة في هذه البلاد حتى الآن،

ما تزال سهام العيون تنفذ إلى القلوب حتى الآن،

وما تزال عطور (اليمن) تفوح في أنسامها حتى الآن

وما يزال لون (الحجاز) يجيا في أغانيها حتى الآن^(٣٩).

ومن قصيدة بعنوان «دعاء طارق» يقول إقبال:

هؤلاء المقاتلون عبادك ذوو الأسرار!

الذين وهبت لهم ذوق السيادة الكاملة

بضربات مهاميزهم يشقون البر والبحر!

من خشيتهم يرتد البحر ويتضاءل حتى كأنه حبة

ما أعجب غبطة العشق الحقيقي!

إنها تجعل القلب متجردًا عن هذا العالم وعن ذاك

الشهادة مطلب المؤمن وهدفه،

إنه لا يبحث عن غنائم الحرب، ولا عن غزو

شقائق النعمان في البستان تترقب من زمان،

أن تكتسي بالدم العربي^(٤٠).

٧- ضَرْبُ الكَلِيمِ (ضَرْبِ كَلِيم):

نظمه إقبال بالأوردية، ونشره عام ١٩٣٧م، وهو آخر ما نُشر له في حياته. ويتضمن آراءً ونظراتٍ في الناس والدين والتربية والفنون والآداب والسياسة، وتطغى عليه الصبغة الفلسفية. والعنوان «ضَرْبُ الكَلِيمِ» مستمدٌ من فكرة عصا النبي موسى، عليه الصلاة والسلام، التي ضربَ بها الحجرَ فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً. ويقول غلام أحمد برويز مقدّم الترجمة العربية التي قام بها الدكتور عزّام: «وهذه طائفةٌ من النُذر، اسمُها «ضَرْبُ الكَلِيمِ» يكتبها إقبال بعد أن يحطم كلَّ أصنام العصر المعاصر، ولكنه لا يكتفي بأن يُبطل سحرَ الفرعونية والهامانية والقارونية، بل يهدي هذه الأمة في نور القرآن إلى الأودية المباركة من سيناء وفاران، حيث تفيض البركة من ينابيع الأرض، وينزل الخير من السماء»^(٤١).

وينطوي ضَرْبُ الكَلِيمِ على هذه الفصول:

١- الإسلام والمسلمون.

٢- التعليم والتربية.

٣- المرأة.

٤- آداب الفنون الجميلة.

٤٠- نفسه، ص ١٧٤.

٤١- ضرب الكليم، ترجمة عزّام (ت-ث).

٥- سياسات المشرق والمغرب.

تولّى ترجمة هذا الديوان شعراً إلى العربية الدكتور عبد الوهاب عزام، فقدّم بذلك خدمةً طيبةً لأدب العرب وفكرهم. وعن عزام واقتراره في هذه الترجمة يقول غلام أحمد برويز: «ومن جدّ رسالة إقبال أن ظفرت بالصدّيق المبجل صاحب السعادة الدكتور عبد الوهاب عزام، وفي يده قلمٌ يشقّ الصخرَ ويُجري نهراً من اللبن فأخرجها من ضيق الأوردية إلى بحر العربية، ونقلها من ركود الساحل إلى أمواج العباب، تنشر شرعها وتمضي في سبيلها»^(٤٢).

وإليكُم نماذج من ضرب الكليم في ترجمة الدكتور عزام:

فِطْرَةُ الْخُرِّ لَا تُطِيقُ مُقَامَا فَأَلْفَ السَّيْرِ دَائِبًا كَالنَّسِيمِ
أَلْفُ عَيْنٍ تَشَقُّ صَخْرَكَ فَاضْرَبْ بَعْدَ غَوْصٍ فِي «الذَّاتِ» ضَرْبَ الْكَلِيمِ^(٤٣)

ومن قطعة بعنوان: «إلى القارئ» يقول:

إِذَا لَمْ تُصِبْ فِي الْحَيَاةِ النَّظْرَ فَلَيْسَ زَجَاؤُكَ كُفَاءَ الْحَبْرِ
كَفَاحٌ شَدِيدٌ، وَضَرْبٌ سَدِيدٌ فَلَا تَرْجُ فِي الْحَزْبِ عِزْفَ الْوَتْرِ
مَعِينُ الْحَيَاةِ دِمَاءُ الْقُلُوبِ وَلَحْنُ الدِّمَا لَا الْمِيَاهِ الْفِطْرَ^(٤٤)

ومن قطعة بعنوان «أهل مصر» قول الشاعر الكبير:

مَنْ أَبِي الْهَوْلِ أَتْنِي نُكْتَةٌ وَأَبُو الْهَوْلِ طَوَى السَّرَّ الْقَدِيمِ

٤٢ - السابق، المقدمة (ظ - ع).

٤٣ - نفسه، ص ٢.

٤٤ - نفسه، ص ٣.

بَدَلَتْ سَيْرَ شُعُوبٍ جُمْلَةً قُوَّةٌ لَمْ يَجْفُهَا الْعَقْلُ الْحَكِيمُ
 طَبَعُهَا فِي كُلِّ عَصْرِ مَائِلٌ يُبْدِلُ الشَّكْلَ وَيَبْقَى فِي الصَّمِيمِ
 فَهِيَ طَوْرًا فِي حُسَامِ الْمُصْطَفَى وَهِيَ طَوْرًا فِي عَصَا مُوسَى الْكَلِيمِ^(٤٥)

ولا شك في أن «ضرب الكليم» ضمن دواوين إقبال التي يحتاج إليها القارئ العربي؛ فإنه ينطوي على قدر كبير من فلسفة الشاعر في الحياة الحرة الكريمة وفاقاً لإرادة المولى سبحانه؛ ومن هنا يقول غلام أحمد برويز مقدّم الترجمة: «ومن جدّ الناطقين بالعربية من الأمة الإسلامية أن يعرفوا رسالة الحياة، هذه الرسالة التي كانت بعيدة عنهم بألفاظها على قربها منهم بمعناها. والله يقدر لرسالة البعث هذه أن تقع في ديار العرب بذراً صالحاً يُنبَت الشجرة الباسقة التي نبتت هناك من قبل، والتي قيل في سموها وبُسوقها: «أصلها ثابتٌ وفرعها في السماء»، وقيل في سعتها وامتدادها «لا شرقية ولا غربية»، وإنما يُنبَت هذا الشجر المبارك ويُثمر في أرض القرآن»^(٤٦).

٨- هديّة الحجاز (أرمغان حجاز):

نظّم إقبال هذا الديوان باللغتين الفارسية والأوردية، ولم يُنشر إلا بعد وفاته، وطبيعي أن يتضمّن آراءه الأخيرة ونظراته التي تأكّدت له صحتها. وفي القسم الفارسي من هذا الديوان يجد الدارس هذه العناوين:

١- إلى الحقّ تعالى.

٢- إلى الرسول عليه الصلّاة والسلام.

٤٥- نفسه، ص ١٠٤.

٤٦- نفسه، (ع-غ).

٣- إلى الأمة الإسلامية.

٤- إلى العالم الإسلامي.

٥- إلى رُفقاء الطريق.

أما في الشطر الأوردِيّ فيجدُ المرء قصيدةً على قدر كبير من الأهمية، هي «مجلس شورى إبليس». وفي هذه القصيدة يتداول إبليس ومستشاروه الرأْيَ في شؤون كثيرة كالديمقراطية والشيوعية والإسلام^(٤٧).

وقد تولى ترجمة هذا الديوان إلى العربية شعراً الدكتور حسين مجيب المصري، وصدرت الترجمة في القاهرة سنة ١٩٧٥م بعنوان: «هدية الحجاز».

٩- شكوى وجواب الشكوى:

وهما قصيدتان من أروع ما دَبَّجَ يرأغُ إقبال، وقد نظمهما بالأوردِيَّة، وقصد منها إلى أن «يستحثَّ همَمَ المسلمِين إلى طلب الرِّفعة والطَّموح إلى المجد واستخلاص تراث الماضي من بين برائن الدهر، والعودة بالركب الإسلامي إلى قافلة الحياة الدَّائبة في سيرها صوب الكمال»^(٤٨).

ترجمَ القصيدَتَيْنِ إلى العربية شعراً محمد حسن الأعظمي والصَّاوي علي الشعلان، بعنوان «شكوى وجواب شكوى». وكانت طريقتَهما أن ييسطا أولاً معاني القصيدة نثراً من بدئها إلى منتهاها، ثمَّ يعمدا إلى الترجمة الشعرية. وجاءت «الشكوى» على البحر الكامل، أما «الجواب» فقد جاء على الوافر. وتوزَّعت القصيدتان على مقاطع يتكوّن كلُّ

٤٧- محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره (سابق)، ص ١٩٠ - ١٩١.

٤٨- شكوى وجواب شكوى - ترجمة محمد حسن الأعظمي والصَّاوي الشعلان، ص ٧.

مقطع منها من خمسة أبيات تنتظمها قافية واحدة، وتتغير القافية من مقطع إلى آخر. ويلحظ المتأمل أسمى إقبال الممض وحزنه الدفين من الحال التي آل إليها المسلمون، فبعد أن كانت ريحهم توجه سفينة الدنيا حيث تشاء، ساءت بهم الحال، وغدوا تمثيلاً لقول القائل:

فينا نسوس الناس والأمر أمرنا
وإذا نحن فيهم سُوقَةٌ تنصّفُ
ومن ثم يقول إقبال في مطلع الشكوى:

قيارتي مُلئتُ بأتاتِ الجوى
صعدتُ إلى شفتي بلا بل مهجتي
أنا ما تعديتُ القناعةَ والرّضا
أشكو وفي فمي الترابُ وإنما
يشكو لك اللهم قلبٌ لم يعيش
إلا الحمدُ غلاك في الأكوان^(٤٩)

ومن «الشكوى» أيضاً هذا المقطع الذي غنته أم كلثوم على نحو أخاذ:

مَنْ قامَ يهتفُ باسمِ ذاتِكَ قبلنا
عبدوا تماثيلَ الصّخورِ وقَدّسوا
مَنْ كانَ يدعو الواحدَ القهارا؟
عبدوا الكواكبَ والنجومَ جهالةً
مَنْ دونَكَ الأحجارَ والأشجارا
هل أعلنَ التوحيدَ داعٍ قبلنا
لم يبلغوا من هديها أنوارا
وهدى الشعوبَ إليك والأنظارا
كنا نقدّمُ للسيوفِ صدورنا
لم نخشَ يوماً غاشماً جباراً^(٥٠)

٤٩ - نفسه، ص ١٣.

٥٠ - المصدر السابق، ص ١٤.

ويريد العلامة إقبال لشكواه أن تكون صرخةً مدويةً توقظ النائمين من أمة الإسلام، وتنبه الغافلين، وتعيد إلى القلوب جذوة الحب وحرق الأشواق التي جعلت من العربي قوة تجوب الخافقين، فتدك صروح البغي، وتجلبو عن النفوس أصداء الشرك ليحل محلها ألق الإيمان، ونضارة الإسلام. وتنتهي الشكوى بهذا المقطع المؤثر:

إن الجواهر حيرت مرآة هـ	ذا القلب، فهو على شفا البركان
أسمعهم يا رب ما أهمتني	وأعد إليهم يقظة الإيمان
وأذفهم الخمر القديمة إنهما	عين اليقين وكوثر الرضوان
أنا أعجبني الدن لكن خمرتي	صنع الحجاز وكرمها القينان
إن كان لي نعم الهنود ولحنهم	لكن هذا الصوت من عدنان ^(٥١)

أما في «جواب شكوى» فيبين إقبال أن آتاته وتوجعته شقت أستار السماء، واقتربت من «سائط العرش الرفيع» فتساءلت الأجرام عن هذا الذي اخترق صوته الحجب، وتشارك الملائكة في هذا التساؤل، ويظهر من بين الجميع ملك واحد يفهم الشكوى ويعرف النجوى، إنه «رضوان». وتمضي القصيدة في صورة حكاية متخيَّلة يعرض إقبال من خلالها نظراته وآراءه في أسباب انقطاع المدد الإلهي الذي كان يشد أزر المسلمين، ويبارك خطاهم، وينصر مسعاهم. ويركز الشاعر الفيلسوف هنا على بيان كل نواحي الخلل التي أحالت حال المسلمين اليوم إلى جحيم لا يطاق.

يقول إقبال في مطلع «جواب الشكوى»:

وتدرُّكُه القلوبُ بِبِلا عَنَاءِ
 وَشَقِّ أَنْيُنُه صَدْرَ الفِضَاءِ
 جَرَّتْ فِي لَفْظِه لَغَةُ السَّمَاءِ
 حَدِيثًا كَانَ عُلُويَّ النَّدَاءِ
 كَلَامُ الرُّوحِ لِلأرواحِ يَسْرِي
 هَتَفْتُ بِهِ فِطَارَ بِلا جِناحِ
 وَمَعْدِنُهُ تُرَابِيٌّ وَلَكِنْ
 لَقَدْ فَاضَتْ دَمُوعُ العِشْقِ مَنِي
 فَحَلَّقَ فِي رَبِّا الأَفلاكِ حَتَّى

ومن أمثلة هذا الذي قعدَ بالمسلمين ونالَ منهم:

أرى التَّفكيرَ أدركَه خَمُولٌ
 وَأَصْبَحَ وَعَظُكُمْ مِنْ غَيْرِ سِخْرِ
 وَعِنْدَ النَّاسِ فِلسَفَةٌ وَفِكْرٌ
 وَجَلِجَلَةُ الأَذانِ بِكَلِّ أَرْضِ
 وَمَنَّا تُرْكُمُ عَلَتْ فِي كَلِّ حَيٍّ
 وَلَمْ تَبَقَ العِزائِمُ فِي اشْتِعَالِ
 وَلَا نُسُورٍ يُطِيلُ مِنَ المَقالِ
 وَلَكِنْ أَيْنَ تَلْقَيْنُ (الغزالي)!
 وَلَكِنْ أَيْنَ صَوْتُ مِنْ بِلالِ
 وَمَسْجِدُكُمْ مِنَ العُبَادِ خالٍ (٥٢)

والحقُّ أن ترجمة الأعظمي والشعلان نموذجٌ فذٌّ للترجمة الأدبية إلى العربية؛ فمن خلال هذه الترجمة استطاع كثيرون أن يتمثلوا فِكرَ إقبال، وأن يتغنوا بها، لتغدو في النهاية جزءاً من حُمة الثقافة العربية.

١٠ - تجديدُ التفكيرِ الدينيِّ في الإسلام:

هذا الكتاب - في ترجمته العربية - عبارةٌ عن ستِّ محاضرات:

٥٢ - نفسه، ص ٤٢.

٥٣ - نفسه، ص ٣٦.

١- المعرفة والرياضة الدينية.

٢- البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية.

٣- الألوهية ومعنى الصلاة.

٤- روح الثقافة الإسلامية.

٥- مبدأ الحركة في بناء الإسلام.

٦- هل الدين أمرٌ ممكن؟

وقد نقلها إلى العربية السيد عباس محمود، وراجع الترجمة عبد العزيز المراغي والدكتور مهدي علام. وصدرت الترجمة عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة سنة ١٩٥٥م.

وعن قُصد إقبالٍ من هذه المحاضرات يقول الفيلسوفُ في المقدمة: «ولقد حاولتُ في هذه المحاضرات، التي أعددتُها بناءً على طلب الجمعية الإسلامية بمِدراس وألقيتها في مِدراس وحيدُرْ آباد وعليغرة، بناءً الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة. واللحظة الرّاهنة مناسبةٌ كلّ المناسبة لعملٍ كهذا»^(٥٤).

وفي هذه المحاضرات يتجلى عمقُ تفكير إقبال، واتساعُ آفاق ثقافته، وقدرته على استنباط معانٍ جديدة من كتاب الله وأحاديث رسول الله، عليه الصلاة والسلام.

ويعزّ على المرء تلخيصُ المادّة المعرفية التي تنطوي عليها هذه المحاضرات؛ لأنّ طريقة إقبال في عرض أفكاره في هذه المحاضرات تتسم بالعمق والتكثيف والإلماح

٥٤ - محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٢.

أحياناً، يضاف إلى هذا الصعوبة الآتية من طبيعة الموضوع نفسه. لكنّه في مقدور المرء أن يقدم بعض التماذج من فكر إقبال في هذه المحاضرات:

- في المحاضرة الأولى «المعرفة والرياضة الدنيّة» يقول إقبال:

«فهل من الممكن إذن أن نستخدم في مباحث الدين المنهج العقليّ للفلسفة؟ - إن روح الفلسفة هي روح البحث الحرّ، تضع كلّ سنَدٍ موضع الشكّ، ووظيفتها أن تتقصّى فروض الفكر الإنسانيّ التي لم يمحصّها النقْدُ إلى أغوارها. وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإنكار، أو إلى الإقرار في صراحةٍ بعجز التفكير العقليّ البحث عن اكتشاف الحقيقة القصوى.

أمّا جوهرُ الدين فهو - على عكس هذا - الإيمان. والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غيرِ مسترشِدٍ بالعقل. وفي هذا يقول شاعرُ الإسلام الصوفيّ العظيم: «العقلُ يترصد قلبَ الإنسان النابض ويحرمه ذلك الذخْر من الحياة الكامنة فيه»^(٥٥).

ويقول إقبال أيضاً:

«ظَلَّ التفكيرُ الدينيّ في الإسلام راکداً خلالَ القرون الخمسة الأخيرة، وقد أتى على الفكر الأوروبيّ زمنٌ تلقى فيه وحيّ النهضة عن العالم الإسلاميّ. ومع هذا فإنّ أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعةُ الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب، ولا غبارَ على هذا المنزع؛ فإنّ الثقافة الأوروبيّة في جانبها العقليّ ليست إلاّ ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام. وكلّ الذي نخشاه هو أنّ المظهرَ الخارجيّ البراق للثقافة الأوروبيّة قد يشلّ تقدّمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها»^(٥٦).

٥٥ - المصدر السابق، ص ٥.

٥٦ - نفسه، ص ١٣ - ١٤.

وفي المحاضرة الثالثة «الألوهية ومعنى الصلاة» يقول إقبال:

«وعلى هذا فإنّ الإنسان، وقد بلغتْ ذاتيَّته كماهاها النسبي، له مكانٌ حقيقيٌّ في صميم القدرة الإلهية الخالقة، وبهذا تكون حقيقته أعلى بكثير من حقيقة ما يحيط به من الأشياء، وهو وحده، دون سائر مخلوقات الله، قادرٌ على أن يشعر بنصيبه الذي يتجلى في وجود مبدعه الخلاق. وإذ قد وهبه الله القدرة على تخيل عالمٍ أفضل، وعلى تحويل ما هو كائنٌ إلى ما ينبغي أن يكون، فإنّ النفس التي ينطوي عليها - لكي تحقق فرديتها التي ما تبرح ترداد وحدهً وشمولاً - تستخدمُ جميع البيئات المختلفة التي قد تدعوه الحاجةُ إلى العيش فيها خلال تاريخ لا نهاية له»^(٥٧).

ولعلّ فيما قدّمنا ما ينّبّه على قيمة محاضرات إقبال، وما يمكن أن يكون لترجمتها من أثر في الثقافة العربية الإسلامية.

-٤-

وفي ختام المطاف يستطيع الدّارس أن يلحظ الضّرورات الآتية لترجمة أعمال إقبال إلى لغتنا العربيّة:

١- ضرورات عمليّة:

تتمثّل هذه في حاجة المسلمين اليوم إلى فلسفة إسلامية «لا شرقيّة ولا غربيّة» توقّظهم من سباتهم العميق، وتبعث فيهم إثارةً من حيويّة الأمة ونبضها في عهود إشراقها الروحي والفكري والحضاري. وتسدّ فلسفة العلامة إقبال جانباً من الخلل في هذا الموضوع. فهي فلسفة إبداعٍ وخلقٍ في وقتٍ تعاني فيه الأمة من التقليد والاجترار؛

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٢٠١

وفلسفة اتحاد واجتماع في وقت تعانى فيه الأمة من التفرق والتناحر. وقد أدرك هذه المعاني جيداً طيب الذكر المرحوم عبد الوهاب عزام عندما قال في تضاعيف خطاب له في تأبين إقبال: «في اليوم الحادي والعشرين من شهر نيسان (إبريل) سنة ١٩٣٨م، والساعة خمس من الصباح في مدينة لاهور، مات رجل كان على هذه الأرض عالماً روحياً يحاول أن ينشئ الناس نشأة أخرى، ويسن لهم في الحياة سنة جديدة. وسكن فكر جوال جمع ما شاءت له سعته من معارف الشرق والغرب، ثم نقدتها غير مستأسر لما يؤثر من مذاهب الفلاسفة، ولا مستكين لما يروى من أقوال العظماء. ووقف قلب كبير كان يحاول أن يصوغ الأمة الإسلامية من كل ما وعى التاريخ من مآثر الأبطال وأعمال العظماء»^(٥٨).

وقد كان فضل المرحوم عزام كبيراً على اللغة العربية وآدابها، وعلى العرب في أصقاع وطنهم الكبير. وستظل الأجيال تذكر من قدم لها في إقبال شاعراً عبقرياً وفيلسوفاً مسلماً مهتد أشعاره وأفكاره السبيل لقوة المسلمين. وما أجمل ما قاله الدكتور طه حسين في صنيع عزام إزاء إقبال: «وقد استكشف فيما استكشف نابغة من نوابع الشرق هو الشاعر العظيم محمد إقبال، شاعر الهند والباكستان، فلم يختص نفسه بها درس من شعره وأدبه، وإنما قدم طائفةً صالحة رائعة من آثاره لوطنه وللغة العربية، وألف عنه كتاباً ممتعاً هو الذي أشرف بتقديمه إلى قراء العربية في طبعته الثانية»^(٥٩).

٢- ضرورات قومية:

يمثل تفكير إقبال وثقافته امتداداً للثقافة العربية الإسلامية؛ إذ إن فلسفته مستمدة

٥٨ - محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره (سابق) ص ١٢.

٥٩ - المصدر السابق، المقدمة، ح.

أساساً من معين القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وسير العرب المسلمين الأوائل. وفي هذا المعنى يقول إقبال: «إتني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوّف. وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إليه؛ فإن هذه الفلسفة في جملتها تنزع إلى وحدة الوجود، ولكنّ تدبّر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ الإسلام، عزّاني غلطي. وبالقرآن عدلت عن أفكارني الأولى، وجاهدتُ ميلى الفطري، وحدثتُ عن طريق آبائي»^(٦٠).

وإذا كان الأمر كذلك، وكان العلامة إقبال، كما يقول هو عن نفسه، أعجميّ الدنّ حجازيّ الخمرة، هنديّ النعم واللحن عدنانيّ الصوت، فإنه يغدو حقاً معلوماً للعربيّ أن تُترجم له أعمال إقبال، فيقرؤها بلغته العربية. إنّ أفكار إقبال تمثّل رائع مبدع لثقافة الإسلام، وسير المبدعين من رجالاته، وإدراك عميق لمعاني القرآن الكريم. يقول د. يحيى الخشاب في تقديم كتاب «محمد إقبال» الذي ألفه عبد الوهاب عزّام: «وأقبل (د. عزّام) على قراءته وترجمة آثاره (يريد إقبالاً) ليقراها العرب، وليعرفوا قدر تراثهم العظيم الذي ألهم فيلسوف باكستان هذه الإشادة بالعرب وبأجدادهم، وأهمه مطالبتهم بأن يكونوا جميعاً في وحدة شاملة مع المسلمين، ليعيدوا إلى أمة محمد مجدها الذي لا يدانيه مجد، أيام كانت الكلمة العليا للعرب، في السياسة وفي الثقافة على حدّ سواء»^(٦١).

غزا حبّ العرب المسلمين قلب إقبال، واستبدّ به الإعجاب بحركيّة رجال كانوا حول رسول الله عليه الصلاة والسلام. وقد لازمه هذا الحبّ حتى الدقائق الأخيرة من حياته. ويقال إنه أنشد قبيل وفاته بعشر دقائق هذه الرباعيّة:

٦٠ - ديوان الأسرار والرموز (سابق) ص ١١.

٦١ - محمد إقبال (سابق) ع.

نَفَسَاتٌ مُضِيْرَ لِي هَلْ تَعُوْدُ؟
 أَنْسِيْمٌ مِّنَ الْحَجَازِ يَعُوْدُ؟
 آذَنْتُ عَيْشَتِي بِوَشْكَ رَحِيْلِ
 هَلْ لِعِلْمِ الْأَسْرَارِ قَلْبٌ جَدِيْدٌ؟

٣- ضرورات فكرية:

كان الأجداد يقولون: «إنَّ محادثة الرجال تلقيحٌ لعقولها»، وأيُّ تلقيح هذا الذي ينشأ من فقه فكر إقبال. فقد هضم إقبال فلسفات الشرق والغرب، وكان من أدرى المسلمين بطبيعة التفكير الغربي ونقاط القوة والضعف فيه. وتفيد فكر إقبال قارئها في أن يقف الموقف الفكري الصحيح فيأخذ من الغرب ما يتصوره حقاً، ويدع ما يراه غثاءً لا خير فيه. فعند الغرب ما هو خيرٌ يمكن أن يفيد منه المسلم، يقول إقبال: «وتمتاز أمم الغرب من أمم العالم بميلها إلى العمل. فأراؤهم خيرٌ دليلٌ لأمم المشرق إلى فهم أسرار الحياة»^(٦٢). لكن عند الغرب ما هو أدنى، وليس الغربُ خيرًا مطلقًا كما يخال بعضهم. يقول إقبال قبل عودته إلى الهند من إنكلترا: «يا ساكني ديار الغرب، ليست أرض الله حانوتًا. إن الذي توهمتموه ذهبًا خالصًا سترونه زائفًا. وإن حضارتكم ستبخع نفسها بخنجرها. إن العُش الذي يُبنى على غصنٍ دقيق لا يثبت»^(٦٣).

٤- ضرورات أدبية وأكاديمية:

إنَّ فضلَ إقبال على الأدب العربي الحديث كبير، فقد كتب عنه الكثيرون

٦٢ - الأسرار والزُموز (سابق) ص ١٤.

٦٣ - محمد إقبال (سابق) ص ١٤.

٢٠٤ _____ ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلامية إلى العربية
واستشهدوا بأشعاره، ونشرت المجلات مقتطفات من أشعاره وأفكاره، واتجه بعض
طلاب الدراسات العليا في الجامعات العربية لدراسة تأثيره في الأدب العربي الحديث.
وبعد، فإن ما قيل عن ضرورات ترجمة أعمال إقبال إلى العربية يمكن أن يُعمَّم
يسر على آثار كثير من أدباء المسلمين من غير العرب ومفكرهم، وإن نُقل إبداعات
هؤلاء إلى العربية لأمرٍ على قدر كبير من الأهمية، إذا شئنا لأدبنا وفكرنا ارتقاءً وتقدمًا.
وصدق رسولنا الكريم عليه الصلاة والسلام إذ يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنها لكل
امرئ ما نوى»^(*)، والحمد لله رب العالمين.

*- أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما.

مصادرُ البحث ومراجعته:

آ - التّواوين والكتب:

١- جاويد إقبال وعزيز أحمد: أفكار إقبال (أربع محاضرات حول الدكتور إقبال) نشر القسم الثقافي في سفارة جمهورية باكستان الإسلاميّة، دمشق، ١٩٨٧م.

٢- جيته: الديوان الشرقيّ للمؤلّف الغربيّ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطّبعة الثّانية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

٣- جلال نوري بك: اتّحاد المسلمین (الإسلام: ماضيه وحاضره ومستقبله) ترجمة حمزة طاهر وعبد الوهاب عزّام، القاهرة، ١٩٢٠م.

٤- زكي محمد حسن وآخرون: نواحٍ مجيدة من الثقافة الإسلاميّة، مجلة المقتطف، القاهرة ١٩٣٨م.

٥- عبد الوهاب عزّام: محمّد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره، دار القلم، القاهرة، د. ت.

٦- محمّد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام (بالإنكليزية) ترجمة عبّاس محمود، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥م.

٧- محمّد إقبال: جناح جبريل، ترجمه عن الفرنسيّة عبد المعين ملّوحي، الطّبعة الأولى، دار طلاس في دمشق ١٩٨٧م.

٨- محمّد إقبال: دُرر من شعر إقبال - شاعر الإسلام وفيلسوفه، ترجمة أميرة نور الدّين داود، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥١م.

٩- محمّد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزّام، الطّبعة الأولى،

٢٠٦ ضرورات الترجمة من لغات الأمم الإسلامية إلى العربية
دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٠- محمد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو
المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م.

١١- محمد إقبال: شكوى وجواب شكوى - ترجمة محمد حسن الأعظمي والصّاوي
الشّعلان، الطبعة الأولى، الدار العلمية، بيروت، ١٩٧٢م.

١٢- محمد إقبال: ضُرب الكليم، ترجمة عبد الوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة
١٩٥٢م.

١٣- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، الطبعة الخامسة، دار العودة ودار الثقافة
بيروت، د. ت.

ب- المجلّات والموسوعات:

١٤- مجلّة الآداب الأجنبية التي يصدرها اتحاد الكتاب العرب في سورية، عدد خاص
بالأدب الفارسي، العددان ٧٧ - ٧٨، ١٩٩٤م.

١٥- مجلّة عالم الفكر التي تصدر في الكويت، المجلّد التاسع عشر، العدد الرابع
(يناير - فبراير - مارس)، ١٩٨٩م.

-١٦

Hamdard Islamicus, vol. 8, Number 4, Winter 1985.

١٧- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلّد الأول، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربيّ في
بيروت، ١٩٨٦م.



أزواد الرّكب: تأملات في المصادر الإسلاميّة لثقافة جلال الدّين الروميّ

«إنّ القلب ليقودك إلى جادة أهل القلوب، وأنا

الجسمُ فيقودك إلى سجن الماء والطين»

جلال الدّين الروميّ

الملخص

مثلّ التصوّف في تاريخ الثقافة الإسلاميّة، بين جملة أشياء، بُعدًا خاصًا اتّسم
بفقهية نزاعة إلى الاستبطان والاستكناه الذي يلحّ على بلوغ الغايات في فهم النصّ
المأثور. وأضاف إلى ذلك سعيًا متّصلًا إلى تحويل الفكر إلى سلوك، والنظر إلى تطبيق في
دائرة واسعة جدًّا من درجات التحقّق.

ويمثّل مولانا جلال الدّين الروميّ (٦٠٤ - ٦٧٢هـ/١٢٠٧ - ١٢٧٣م) تقدّمًا مدهشًا
في التحقّق العرفانيّ الذي اتّسعت أمداء التعبير عنه وتطوّرت عند جلال الدّين
لستوعب كثيرًا من فضاءات ما يمكن تسميته التّجلية الفنّية والعملية للباطن، وذلك
بما ترك من آثار شعريّة ونثرية غاية في الإدهاش والرّوعة، وبما أسّس من طريقة صوفيّة،
المولوية، قيّض لها أن تكون عاملاً قويًّا في حركة الحياة في دولة سلاجقة الروم التي
جعلت قونية عاصمة لها، ثمّ في دولة الخلافة العثمانيّة فيما بعد.

وقد تلقى عرفان الرومي وفنه الشعري قبولاً طيباً في عالم الإسلام في القرن السابع الهجري وما تلاه، ويحظى اليوم باهتمام بالغ في أوساط واسعة في الغرب والشرق معاً. ومن هنا، فإن إعادة النظر في فكره وتصوفه وشعره وتحديد طرائق إفادته من ينابيع الثقافة الإسلامية ينبغي أن يكونا محل اهتمام من ينشدون ازدهاراً لثقافة العرب والمسلمين ومن تُغريهم تبصّرات أولئك الذين شكّلوا في التاريخ الثقافي الإنساني ما يمكن تسميته «الأوعية الثقافية الجامعة».

ويجعل البحث الذي بين أيدينا محط اهتمامه رصد آليات تعامل شاعر الصوفية الأكبر جلال الدين الرومي، كما يقول عنه نيكلسون، مع المصادر الأساسية للثقافة الإسلامية، التي حددها البحث في خمسة مصادر هي: القرآن الكريم، والحديث الشريف، وقصص الأنبياء، وسيرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام وسير صحبه الكرام، وأحوال الزهاد والصوفية وأقوالهم. كما يسعى البحث أيضاً إلى بلورة الكيفية التي كوّنها الرومي مادةً لنظرة إسلامية خاصة إلى العالم Special Islamic Weltanschauung. وقد استخلص البحث عدداً من النتائج في شأن العملية الإبداعية عند الحكيم الإلهي المسلم جلال الدين الرومي.

تقديم:

إنّ صُحبة آثار مولانا جلال الدين الرومي صُحبةٌ للعقل المؤمن الذي أوتي موهبة معرفة الأشياء على النحو الصحيح. ذلك أنّ عقول الأنبياء وأهل الصلاح لها حظٌ وافر من المعين الذي يُعبّر عنه في الدعاء القرآني (ربنا آتينا من لدنك رحمةً وهيئ لنا من أمرنا رشداً) [الكهف ١٠/١٨]. إذ يهدي التأمل في هذه الآية الكريمة إلى ملاحظة ضريئين من العون: إيتاء الرحمة من مصدرها الأول والأوحد، وتمهية الرشد من أمر الإنسان. ويُختصر الأمران

في ما يُسمى «العناية»، التي تجعل الإنسان يسير في وادي الحقيقة، فيما يعتقد ويعمل ويقول. ويختلف مولانا جلال الدين عن سواه من شعراء العرفان الكبار في أنه أنصح تقليدًا شعريًا وضع أساسه اثنان من أساطين الشعر العرفاني الإيراني هما أبو المجد مجدود بن آدم، سنائي الغزنوي (ت ٥٣٥هـ) وفريد الدين العطار النيسابوري (ت ٦٢٧هـ).

وأبرزُ خصيصة لهذا التقليد استخدامُ الطاقات التصويرية والتعبيرية لفن الشعر في توجيه سلوك الإنسان نحو الصواب؛ ابتغاء أن يكون الإنسان وفقًا لمراد مولاه سبحانه؛ مُصدقًا لقول سيد الخلق وصفي الحق محمد عليه الصلاة والسلام: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به»^(١).

ويسعى البحثُ المقدم هنا إلى رصد آليات تعامل شاعر الصوفية الأكبر، مولانا جلال الدين الرومي، مع المصادر الأساسية للثقافة الإسلامية، التي حددها البحثُ بخمسة مصادر أساسية، هي:

١- القرآن الكريم، ٢- الحديث الشريف، ٣- قصص الأنبياء، ٤- سيرة النبي محمد (عليه الصلاة والسلام) وسير صحبه الكرام، ٥- أحوال الزهاد والصوفية وأقوالهم. كما يسعى البحثُ أيضًا إلى إيضاح الكيفية التي كَوّن فيها مولانا جلال الدين مادةً لنظرة إسلامية خاصة إلى العالم Special Islamic Weltanschauung، انعكست في كل ما خلف من آثار، ووظفت على نحوٍ رائع في الدعوة إلى ما سماه مولانا نفسه «حسّ الدين»؛ وذلك في مقابل حسّ الدنيا.

وقد آثرنا تعبير «أزواد الركب» عنوانًا رئيسًا لهذا البحث قاصدين إلى الإفادة من

١- انظر: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، الحديث الحادي والأربعون.

طاقات العربية في بيان مُرادنا مما جعله مولانا جلال الدين عمدته في صوغ فكره وبلورة مقاصده وآرائه. ففي القاموس المحيط للفيروزآبادي قوله في مادة (ز، و، د): «أزواد الركب: مسافر بن أبي عمرو، وزمعة بن الأسود، وأبو أمية بن المغيرة؛ لأنه لم يكن يتزود معهم أحد في سفر؛ يطعمونه ويكفونه الزاد». فالمراد من «أزواد الركب» إذا ما كفى مولانا جلال الدين مؤونة الزاد المعرفي وأغناه عن حمل أزواد أخرى في رحلة التربية العرفانية التي شغلت عليه الشطر الأكبر من حياته. وسيكون فيما يأتي تركيز على مصادر الثقافة الإسلامية التي عول عليها جلال الدين، ثم استخلاص للكيفيات التي وظف فيها هذا النسخ المعرفي الذي حصله من هذه الثقافة.

وليس من المجافي للصواب أن يزعم المرء أن ما سماه الإسلام «عقيدة» حين يستولي على قلب إنسان يلون كل ما يصدر عن هذا الإنسان من قول أو فعل. وحين يتحدث المرء عن الإسلام، الذي يعني في أحد معانيه إسلاس القيادة والتسليم التام للمشيئة الإلهية، تكون مادة التلوين التي تصيب القول والفعل أكثر عمقا ورسوخا. وفي المضمار نفسه، حين يتحدث المرء عن صنيع عارف كبير كجلال الدين الرومي يبلغ صفاء اللون درجة يسميها جلال الدين نفسه «اللآلون» أو اللون اللطيف، أو صبغة الله:

- والألوان الجميلة تجيء من وعاء الصفاء، وأما لون الأشرار فمن ماء الجفاء الأسود.

- واسم هذا اللون اللطيف صبغة الله، وأما ذلك اللون الكثيف فرائحته لعنة الله^(٢).

ولا يخل علينا جلال الدين بالقول إن المراد من الدين الحق أن يحيا الإنسان في قالب الجسد في عالم التراب الفاني، هذا الذي نعيش فيه هنا، على الحال نفسها التي كان

عليها وهو في عالم الأرواح قريباً من ربه سبحانه. ويرى جلال الدين أن الأنبياء هم الممثلون لهذا النوع من البشر. ويقف على صعيد واحد معهم، فيما يرى، الأولياء والصوفية، الذين كان هو نفسه واحداً منهم، كما يقر الكثيرون من أهل الشأن. ويرسم جلال الدين صورة في غاية البيان لهذه الرؤية، وذلك حين يقول تحت عنوان: «كيف يجلس الملوك الصوفية العارفين في مواجهتهم لتستضيء بهم أعين الملوك»:

- إن للملوك مثل هذه العادة، ولعلك قد سمعت بها، لو أنك تذكر!

- فالأبطال يقفون عن يسارهم؛ ذلك لأن القلب معلق في الجانب الأيسر (من الصدر).

- أما الوزير وأهل القلم فعن يمينهم؛ ذلك لأن اليد اليمنى صاحبة الخط والإثبات.

- وهم يجعلون للصوفية مكان المواجهة؛ ذلك لأنهم مرآة الروح، بل (هم لها) خير من المرأة.

- لقد صقلوا صدورهم بالتفكير والذكر، لتستطيع مرآة قلوبهم تقبل الصورة البكر.

- وكل من ولد من صلب الفطرة جميلاً، فمن الواجب أن توضع المرآة أمامه.

- فالوجه الجميل عاشق للمرأة، وهو صيقل الأرواح (وموجب) تقوى

القلوب^(٣).

وقد يكون من الخاص بجلال الدين أن قصده إلى تعليم حقائق الدين في عمل

تأملاتٌ في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي شعريّ كبير، كالمثنويّ، جعله كثير الاستمداد من المعين الإسلاميّ للثقافة. وإذا كان قد خلع نعلَيْه ليسير في الوادي المقدّس نفسه الذي سار فيه سلفاه السنائيّ والعطار، فإنّ ما امتاز به عن شيخَيْه الكبيرين هو ضخامةُ التعويل على الاستمداد من ينباع الدّفافة التي أشاعها الإسلامُ العظيم. وليس من بدع القول هنا أنّ عظمة الإسلام، التي تجلّت في أمثلة تاريخيّة معروفة، أتيح لها أن تتجلّى في ما أشع قلبُ جلال الدين من فكرٍ مستنير يأخذ بالباب من آتاهم الله سبحانه بصراً قادراً على النظر إلى الشمس؛ هذه الصّورة التي ندين فيها بالفضل إلى الشاعر المؤدّب جلال الدين. على أنّ أظهر المصادر الثقافيّة الإسلاميّة التي عبّ منها جلال الدين هي:

آ - القرآن الكريم:

القرآن الكريم هو النورُ والشفاءُ لما في الصدور، وسبيلُ الهدى الموصّل إلى الله سبحانه، بل هو الهدى بعينه لمن تحلّى بخليقة التقوى كما جاء وصفُ القرآن للقرآن في قوله تعالى: «ألم. ذلك الكتاب لا ريبَ فيه هدى للمتقين» (البقرة ٢/٢).

ويظفر المتأمل في المقدّمة العربيّة للمثنويّ بأنّ شاعر الصوفيّة الأكبر كان يرمي من نظم هذا المجموع الشعريّ الكبير إلى تبيان مراد الحقّ سبحانه من الخلق، في أسلوب بشريّ يأتي في المرتبة الثالثة بعد القرآن الكريم والحديث الشريف. بل إنّ جلال الدين يؤكّد في هذه المقدّمة المركّزة أنّ مثنويّه هو أصولُ أصولِ الدين، وهو نورُ الله وكشافُ القرآن: «هذا كتابُ المثنوي، وهو أصولُ أصولِ الدين، في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقهُ الله الأكبر، وشرعُ الله الأزهر، وبرهانُ الله الأظهر، مثلُ نوره كمشكاةٍ فيها مصباحٌ، يُشرقُ إشراقاً أنورَ من الإصباح، وهو جنانُ الجنان، ذو

العيون والأغصان، منها عَيْنٌ تسمى عند أبناء هذا السبيل سلسيلاً، وعند أصحاب المقامات والكرامات خيراً مقاماً وأحسنُ مَقِيلاً، الأبرارُ فيه يأكلون ويشربون، والأحرارُ منه يفرحون ويطربون، وهو كَنِيلٌ مِصْرٌ شرابٌ للصّابرين، وحَسْرَةٌ على آلِ فرعون والكافرين، كما قال: يُضِلُّ به كثيراً ويهدي به كثيراً، وإنه شفاءُ الصّدورِ وجلاءُ الأحزان، وكشّافُ القرآن، وسعةُ الأرزاق، وتطيبُ الأخلاق،.. لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، واللهُ يرصده ويرقبه، وهو خيرٌ حافظاً وهو أرحمُ الرَّاحمين، وله ألقابٌ أُخَرُ لَقَبَهُ اللهُ تعالى، واقتصرنا على هذا القليل، والقليلُ يدلُّ على الكثير، والجرعةُ تدلُّ على الغدير، والحفنةُ تدلُّ على البيدر الكبير^(٤).

وهكذا، فإنّ من ألقابِ المشنويّ عند جلال الدين «كشّاف القرآن»، وهو لَقَبٌ يكشف الصّلة بين المشنويّ والقرآن الكريم، وليس بمستبعد أن يكون الشّاعرُ المؤدّب قد لاحظ ضرباً من الشّبه بين مراده من المشنويّ ومراد محمود بن عمر الزّنجشريّ (ت ٥٣٨هـ) من كشّافه. والحقيقةُ التي يخلص إليها متأملُ آثار جلال الدين أنّ الرّجل كان يشير كثيراً إلى أنّه يصنع في الأصول والفقه والتفسير صنيعاً مغايراً المشاهير مبرزين. ومما يُحفظ له في هذا المجال حديثه عن «المَحْو» مقابل النَّحْو، و«الفَقْر» مقابل الفِقه.. ونحو الله وفِقه الله مقابل نَحْو الخليل وفِقه أبي حنيفة.. ويدلّل على ذلك ما جاء في مطلع المقبوس الذي انتهينا من إيراده توّاً من مقدّمة المشنويّ العربيّة؛ إذ يسمّي المشنويّ «فِقهَ الله الأكبر، وشَرَعَ اللهُ الأزهر، وبرهانَ اللهُ الأظهر»، وآتى جلال الدين أن يأتي بذلك كلّ من مصدر سوى القرآن. بل إنّ جلال الدين يمضي إلى القول إنّ معاني القرآن

تُلتمس من مصدرين لا ثالث لهما:

- التمس معنى القرآن من القرآن وحده،

ومن شخصٍ أضرَم النار في هَوَسه وهواه،

- وصار قُربانًا للقرآن مزدريًا لنفسه،

حتَّى صار عَيْنُ روحه قرآنًا

- والزَيْتُ الذي صار كلّه فِدَاءً للوَرْدِ،

سواءً أَشَممتَ منه الزَيْتَ أم الوَرْدَ! (٥)

وهكذا، فإن مولانا جلال الدين يدرك جيّدًا أنّ بعض الناس يصبح كأنّه القرآنُ فيما يصدرُ عنه من فعل أو قول، ولعلّه كان يؤنس شيئًا من ذلك في نفسه. وهو يولي الوجهة نفسها التي وآها من بعدُ ابنه الروحي العلامة محمد إقبال الذي يقول:

مُسْلِمًا إِنْ تُرِدْ حَيَاةً فَهَيِّأْ ما بغيرِ القرآنِ تُؤْتِي الحَيَاةُ

وهو الاتجاهُ نفسه الذي شرّعه سيّد الخلق، محمدٌ عليه الصّلاة والسّلام، فيما تذكر السيّدة عائشة رضي الله تعالى عنها من وصفه: «كان خُلِقَ القرآن» (٦)، وسار فيه بعدُ صحابته، رضوانُ الله عنهم.

والحقيقة أنّ الإشارات القرآنيّة الصّريحة في آثار مولانا جلال الدين أكثر من أن تُحصى، وقد تجاوزت في الجزء الأوّل من المثنويّ وحده الثمانين مقبوسًا؛ مما يجعل الحديث عن تعويل جلال الدين على القرآن الكريم في صياغة تصوّراته وفكره ضربًا

٥ - أنيماري شيول، الشّمس المنتصرة، الترجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، مقدّمة المترجم، ص ١٨.

٦ - انظر: مسند أحمد، طبع مؤسسة قرطبة، مصر، د. ١٩٧٦.

من تفسير الشيء بنفسه. وهو ما يجعل من المبرر القول إن المثنوي هو كشاف القرآن الكريم للخلق جميعاً أيًا كانت أجناسهم وألسنتهم وحظوظهم من المعرفة. وربما تكون تسمية المثنوي خاصة «القرآن بلغة العجم» أو بـ «اللغة الفهلوية»، المراد بها الفارسية، تعبيراً دقيقاً عما نحن إزاءه من كون المثنوي وكل آثار مولانا جلال الدين تفسيراً للقرآن الكريم. ومن هذه الوجهة يسمي فيلسوف الإسلام وشاعره الكبير في العصر الحديث، العلامة محمد إقبال، الشيخ جلال الدين «شيخ الحق» و«حاكي القرآن» بالفهلوي. ويقول مصوراً رؤياً لآخ له فيها جلال الدين:

لاخ شيخ الحق ذاك الألمي	من حكي قرآننا بالفهلوي
قال: يا ولهان بين العاشقين	من شراب العشق فاجرع كل حين
شق في العين حجاب البصر	وأثر في القلب هول المحشر
واجعلن الضحك ينبوع البكاء	واملا العين دموعاً من دماء
أنت كالكم صموت أبكم	انشرن كالورد ريحا تفغم
أنت نار فأضئ للعالمين	بلهب منك أذك الأخرين

ويرأى للمتأمل أن مولانا جلال الدين يقدم فهماً للقرآن الكريم ومطالبه يجعل من مادة الكتاب العزيز مجموعة أصول تحكم الأشياء جميعاً، على نحو يرسخ في المنظومة العقلية للإنسان منطقاً صائباً يهيئ للإنسان يتجاوز القشور إلى اللباب، ويعدّل عن الأعراض إلى الجواهر، ويعرف النهاية منذ البداية، كما يؤثر مولانا جلال الدين أن يقول في مواضع كثيرة من آثاره. ونمثل لذلك بمثلين استمددنا أولهما من الجزء الأول من المثنوي، والثاني من «كتاب فيه ما فيه».

أما في المثال الأوّل فيقول شيخُ الحق:

«في معنى (قوله تعالى):

«مرج البحرين يلتقيان. بينهما برزخٌ لا يبغيان» (الرحمن ٥٥ / ١٩، ٢٠).

- تأمل كيف أنّ أهل النار وأهل الخلد اجتمعا معاً في دكان واحد - ورغم ذلك -

«بينهما برزخ لا يبغيان».

- لقد اختلط أهل النار بأهل النور، ولكنّ جبلّ قاف قام بين الفريقين.

- وهكذا اختلط الذهبُ والترابُ في المنجم، وبينهما (من الاختلاف) مائة صحراء

ورباط.

- وهكذا اختلط في العقد الدرُّ والشبه، كما اختلط الأضيافُ (في نُزُلٍ) في إحدى

الليالي.

- إنّ نصفَ البحرِ حُلُوٌّ كالسُّكَّرِ، طعمُه حُلُوٌّ، ولوئنه مضيءٌ كالقمر.

- وأما النصفُ الآخرُ فمرٌّ كسُمِّ الحَيَّةِ، طعمُه مرٌّ، ولوئنه مظلم كالقار.

- وكلٌّ منهما يصطدم بالآخر من أسفل ومن فوق، على مثال الماء في البحر

المتلاطم الأمواج.

- وصورةُ هذا الصِّدامِ في الأجسام الضيّقة، إنّما هي من اختلاط الأرواح بالصُّلح

أو بالحرب.

- إنّ أمواجَ السّلامِ تتدافعُ، فتقتلع الأحقادَ من الصّدور.

- (وكذلك تتدافعُ) أمواجُ الحربِ على صورةٍ أخرى، فتقذف بالمحبّة إلى أسفل

وإلى فوق.

- والحبُّ يجتذب أهلَ المرارة إلى الحلو؛ لأنَّ الرُّشدَ هو الأصلُ في كلِّ محبة.
- وأما القهْرُ فهو الذي يحمل أهلَ الخلاوة إلى المرارة. ومتى كان المرُّ ملائماً
للحلو؟

- والمرُّ والحلُّ لا يظهران لهذا النظر الحسي، بل هما يُبصران من نافذة إدراك
العواقب.

- إنَّ العينَ البصيرة بالعواقب قادرةٌ على رؤية الصواب، وأما العينُ التي تُبصر
الخطيرة فهي غرور وخطأ^(٧).

ولعل قليلاً من التأمل هنا يهدي إلى استخلاص أن مولانا جلال الدين قد مهّد
سبيلاً في الإيمان والرُّشد يعتمد تعزيز المعقول بالمحسوس، والمدرك بالعقل بالمدرك
بالحس، فإذا الآفاق والأنفس وكل ما هو موجودٌ فوق البسيطة طريقٌ إلى الحق الذي
ينشده أولئك الذين لا يرضون بتاجٍ مما تحت هذه السماء، كما تقول الصورة الشعريّة
عند الحكيم سنائي.

أما المثال الثاني فمصدره «كتاب فيه ما فيه»، وفيه يعلّق مولانا جلال الدين على
قوله تعالى:

«وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» (الحجر ١٥/٢١).

قائلاً:

«الحكمةُ مثلُ الغيث أو المطر. في مخزنه ومعدنه لانهاية له، لكنه ينزل تبعاً
للمصلحة؛ في الشتاء، وفي الربيع، وفي الصيف، وفي الخريف، دائماً بالمقدار

تأملاتٌ في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي

المناسب، زيادةً ونقصًا؛ أما في المكان الذي ينزل فلا حدَّ له. يضع العطَّارون السَّكَّرَ أو الدَّواءَ في لفافات الورق، لكنَّ السَّكَّرَ ليس هو ذلك المقدار الموجود في الورق. فمخازنُ السَّكَّرِ ومخازنُ الدَّواءِ لا حدَّ لها ولا نهاية، فكيف توضع في الورق؟

قال بعضهم: لِمَ كان القرآنُ ينزل على محمدٍ صلى الله عليه وسلَّم كلمةً كلمةً،

لا ينزل سورةً سورةً؟ - فقال المصطفى صلوات الله عليه:

«ماذا يقول هؤلاء البلهاء؟ - لو نزل عليّ تأمَّنًا لذُبْتُ ومُحِيتُ من الوجود». لأنَّ المتأمل الذي يقدر تقديرًا حقيقيًّا، من القليل يفهم الكثير، ومن الشيء الواحد أشياء، ومن السطر الواحد دفاتر. ونظير ذلك جماعة كانوا جالسين يستمعون إلى حكاية، وكان أحدهم يعرف تلك الأحوال، والملابسات كلها، كان وسط الحادثة، من إشارة واحدة يفهم ما يحكى كله؛ ويغدو أصفر وأحمر، ويتغير من حال إلى حال. أما الآخرون فلا يفهمون إلا بقدر ما سمعوا؛ لأنهم لم يقفوا على الأحوال كلها. أما من كان مطلعًا فإنه يفهم الكثير من المقدار الذي سمعه.

لنعد، إذا جئت إلى العطَّار وجدت لديه كثيرًا من السَّكَّر. لكنه يرى كم أحضرت من النقود، ويعطيك بقدر ذلك. النقود يُراد بها هنا الهمة والاعتقاد. بقدر همة الإنسان واعتقاده ينزل عليه الكلام. إذا جئت تطلب السَّكَّرَ ينظرون في أوعيتك كم تتسع، وعلى قدرها يكيلون لك؛ مكيالًا واحدًا أو مكيالين. أما إذا أحضر أحدهم قطارًا من الجمال وعددًا كبيرًا من الأوعية فإنهم يأمرُون بأن يحضر الكيالون. وهكذا يأتي إنسانٌ لا تكفيه بحارٌ، ويأتي إنسانٌ تكفيه بضعة قطرات، وما زاد على ذلك يكون ضررًا له. ولا ينطبق هذا فقط على عالم المعاني والعلوم والحكمة.

بل ينطبق على كل شيء. الثروة والذهب والمعادن لا حد لها ولا نهاية، لكنها تنزل على قدر طاقة الشخص؛ لأنه لا يتحمل أكثر من ذلك، ويصاب بالجنون. ألا ترى أن المجنون وفِرْهاد وغيرهما من العُشاق هاموا على وجوههم إلى الجبال والصحارى بسبب عشق امرأة؛ لأنهم حملوا من الشوق والشهوة أكثر مما يقدر على حمله؟ - ألا ترى فرعونَ عندما انصبَّ عليه الملك والمال فوق طاقته ادعى الألوهية؟^(٨).

على هذا النحو تغدو معاني القرآن عند العارف الكبير جلال الدين موجّهاتٍ لحياة سامية، سام كل ما فيها، ويغدو من الجائز القول إن المعرفة الحقيقية التي يلقاها أمثال جلال الدين هي السعادة الحقيقية.

وهكذا يكون عالم المعاني القرآنية أو عالم «كلمات ربي» عند جلال الدين مدادًا لرسم آلاف الصور التي دبجها يراعُ شيخ قونية. وهي صور تعتمد جمع أمثلة المعنى الواحد أو الظاهرة الواحدة في حزم أو باقات لتحقيق الإقناع الذي يريده الشاعر.

وقد تنوعت طرائق تعامل مولانا جلال الدين مع المعاني القرآنية على نحو يشي بفعالية فنية خلاقة تضع الشاعر الصوفي المسلم جلال الدين الرومي في مستوى «الأسوة الحسنة» المؤهلة لأن تكون محط تأمل الفنان المسلم في الأعصر جميعًا. وربما نكون على صواب حين نجتهد فنقول إن من العوامل المنضجة لمثل هذه الشخصية الفنية العرفانية الكبيرة أن المولى سبحانه هيأ لجلال الدين انتظارًا تحوّل فيه الدّم إلى حليب، وناظرًا حولت حبات الحمص إلى غذاء مكوّن للعقل؛ وهما صورتان عند جلال

٢٢٠ تاملت في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي
الذين أثارنا اهتمام الباحثين في الشرق والغرب. وقد عبر جلال الدين نفسه عن هذا
التحول في شخصيته من عالم فقيه عابد إلى عاشق فقير عارف، على هذا النحو الذي
للعنا به غزلياته:

- اختطفَ عشقك التسيح وأعطى الشعر والغناء؛

فصحتُ: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، وندمت كثيرًا، لكن قلبي لم يسمع.

- وفي يدِ العشق صرتُ مُنشدًا للغزل، مصفقا بكفي؛

فقد أحرقتُ عشقك السمعة والخجل وكل ما لديّ

- كنتُ في حينٍ من الدهر عفيفًا وزاهدًا وثابتَ القدم كالجبل؛

وأبيّ جبلٍ لم تجذبه ريحك كالقش؟

- وإذا كنتُ جبلًا فإنّ لديّ صدّى من صوتك؛

وإذا كنتُ قشًا ففي نارك أحول إلى دخان.

- عندما أبصرتُ وجودك صرتُ عدما بسبب الخجل؛

ومن عشقٍ هذا العدم جاء عالمُ الروح إلى الوجود.

- وحيثما حلّ العدم تضاءل الوجود-

فما أروع العدم الذي إذا جاء ازداد بسببه الوجود!

- السماء زرقاء، والأرض مثل أعمى جالس في الطريق؛

ومن ير قمرًا يتحرّز من الأعمى والأزرق.

- إنّ مثل روح الولي العظيم المتواري في جسّد العالم

كمثل أحمد المرسل بين المجوس واليهود.

- إن يمدحك إنسانٌ فقد مدَّح، على الحقيقة، نفسه؛

فإنَّ مادَّحَ الشمسِ إنما يمدح بذلك عينيه.

- إنَّ مديحك مثلُ البحر، ولساننا سفينة؛

والرَّوحُ يسافرُ في البحر، وعاقبته محمودة

- وعنايَةُ البحرِ عندي مثلُ حَظِّ يقظ؛

فلمَ أغمُّ إذا ما لابسَ النَّعاسُ عيني^(٩).

ويمكن القولُ باطمئنان تامٍّ إنَّ جزءاً من عبقرية الشاعر الكبير جلال الدين يتمثل في قدرة منقطعة القرين على توظيف الأشياء العادية في نُصرة الفكرة التي يريدُها؛ فكيف تكون الحال حين يكون المنجَّم الذي يستخرج منه جواهره القرآن الكريم، «بيان النَّاس» الآتي من لدن حكيمٍ عليم، عالمٍ للغيب والشهادة. لاشكَّ في أنَّ الحال ستكون مختلفة تماماً.

ومثلما قلنا قبلُ، تنوعت طرائق تعامل جلال الدين مع المعاني القرآنية. والسَّمةُ الغالبة على هذا التعامل الإشارةُ العابرة السريعة التي تأتي في تضاعيف عَرْض الفكرة مؤيِّدة لها. وأمثلةُ هذا الضرب أكثرُ من أن تُحصى، لكنَّ الجرعة تدلُّ على الغدير، كما يقول مولانا نفسه، وبعضُ الربيع ببعضِ العطر يُختصر، كما يقول شاعرُ العربية الكبير في العصر الحديث، عمر أبو ريشة. وهكذا سنقدِّم الأمثلة لما نحن في صددِه.

يتحدَّث الشاعرُ العاشق عن العشق وتأثيره في الموجودات جميعاً، حتَّى ما بدا منها

يابساً صخرًا جَلَمَدًا فيقول:

٩- يَدُ العِشْقِ: مختارات من ديوان شمس تبريز، التَّرجمة العربية، الغزلية رقم ٩٤١/١٢٢.

- إِنَّ العِشْقَ جَعَلَ جِسْمَ الأَرْضِ يعلو على الأفلاك، فرقص الجبلُ وأضحى خفيفَ الحركة.

- العِشْقُ حلَّ في رُوح الطُّور أيتها العاشق، فسكِر الطُّورُ وخرَّ موسى صَعِقًا.
- أه لو كانت شفّتاي تقترنان بشفّتي حبيبي، إذن لكنتُ كالتاي أقول ما ينبغي قوله^(١٠).

وغيرُ خافٍ أنّ الشاعر هنا يشير إلى قوله تعالى في سورة الأعراف: «فلَمَّا تجلّى ربُّه للجَبَلِ جعله دَكًّا وخرَّ موسى صَعِقًا». [الأعراف: ٧/١٤٣].

وفي سياق الحديث عن القدرة الإلهية التي تُثبِت الأرواح التي لم تمت، في منامها، ثمّ تعيدها إلى الأجساد في الصُّباح، وعن مماثلة حال العارفين لتلك الحال من دون نوم، يقول:
- فأنّت في كلّ ليلةٍ تُطلق الأرواح من أسر الجسد، وتقتلع ألواح (العقول الواعية).

- فتنتلق الأرواح كلّ ليلة من هذا القفص، وتستريح من الحُكْم والقول والقصص.

- وفي اللّيل لا يشعرُ بالسَّجن نزلأوه، كما لا يحسّ أهلُ السُّلطان بسطوتهم!
- وليس (عند النّوم) همّ، ولا تفكيرٌ في الخسارة ولا الرّيح، وليس فيه خيالٌ هذا الإنسان أو ذاك.

- وتلك حالُ العارفين، دونَ نوم، وقد قال تعالى: «تَحَسَّبُهُمْ أَيَقَاطًا وَهُوَ رَقُودٌ» [الكهف ١٨/١٨]، فلا تكنُ منكرًا.

- فهم نائمون عن أحوال الدنيا بالنهار وبالليل، وهم كالقلم في قبضة الرب.

- فمن لا يرى القبضة عند الكتابة، يظن الكتابة من حركة القلم.

- فتلك لمحة من حال العارف بينها (الله)، وأما (عامّة) الخلق فقد غلبهم النوم

الحسي.

- فمضت نفوسهم في صحراء لا مثل لها، واستراحت أرواحهم وأبدانهم.

- ولكنك بالصّفير تمدّ شباكك من جديد، فتقودهم جميعاً إلى عالم العدالة

والقاضي^(١١).

الشعرُ هنا عالمٌ من المعرفة الحقيقية تقدّمه عبقريةٌ واحدٌ ممن ينطبق عليهم قولُ

المولى سبحانه «ألقى السَّمْعَ وهو شهيد» (ق. ٣٧/٥٠). والقرآن الكريم هنا ليس كلاماً

تتلوه الشفاهة على المسامع، بل هو وعيٌ محرّكٌ ويقظةٌ تُري الأشياء على نحو مختلف. ولا

يُضنّ علينا جلالُ الدين بيان السبب الذي يجعل هذا الوعي وهذه اليقظة من نصيب

نفرٍ خاصّ من الناس، وهو يعيد ذلك إلى ما يمكن تسميته يقظة الروح في مقابل يقظة

الحسّ. ويؤكد أنّ يقظة الحسّ قتلٌ ليقظة الروح:

- فليت الله احتفظ بأرواحنا، كما صنع بأهل الكهف، أو كما حفظ سفينة نوح،

- حتّى يتخلص من طوفان اليقظة والوعي ذلك الضميرُ وهذه العينُ وتلك

الأذن.

- وكثيرون هم أصحاب الكهف في هذه الدنيا، وهم الآن إلى جانبك أو في مواجهتك.

- فالغارُ معهم، والرفيقُ يسامرهم، ولكن ختمٌ على بصركِ وسمعك، فأبي

جدوى لك من وجودهم.

- لقد قال الخليفة لليلي: «أأنت التي صار المجنون من أجلك ذاهل الفكر عويًا؟
- إنك لست أفضل من الحسان الأخريات!». فقالت له ليلى: صه؛ فإنك لست
المجنون».

- فكل من كان منتبهاً (للعالم المادي)، فهو في غفوة (عن عالم الروح)، ويقظته
أسوأ من نومه.

- وعندما لا تكون أرواحنا مستيقظة للحق، فإن يقظتنا مثل إغلاقنا للباب.

- والنفس كل يوم من لكز الخيال وضربه، ومن الضر والريح وخوف الزوال

- لم يبق لها صفاء ولا لطف ولا بهاء ولا طريق سفر نحو السماء^(١٤).

ويقظة الروح هذه جعلت جلال الدين واحداً ممن علمهم الله تأويل الأحاديث،

أو ممن صارت عين روحهم قرآناً، كما يقول جلال الدين نفسه. والمعاني القرآنية عند

هذا الصنف من البشر مبادئ هادية موجهة منورة، يفهم منها المرء تماماً معنى قوله

تعالى عن القرآن الكريم:

«هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين» [آل عمران ٣ / ١٩٨]. ولعلك واجد

ذلك في أجلى صورة في حديث جلال الدين عن آدم عليه الصلاة والسلام:

- إن أبا البشر آدم - أمير علم الأسماء - كان كل عرق من عروقه ينبض بآلاف العلوم.

- إن روحه منحت علم كل شيء، كما وجد، وكما يكون حتى النهاية.

- فلم يتبدل قط لقب أطلقه، فكل ما نعته بالنشاط والسرعة لم يصبح كسولاً مترخياً.

- وقد عَرَفَ - في أول الأمر - مَنْ كان مآله إلى الإيمان، كما تكشف له من كان مآله إلى الكفر.

- فلتستمع إلى اسم كل شيء من عالم (بالأسماء)! استمع منه إلى سر الرمز في قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها» (البقرة ٢/٣١).

- فالخشبة التي كان يمسك بها موسى، كان اسمها - عنده - «عصا»، وأما عند الخالق فكان اسمها «حياة».

- وقد كان لعمر هنا (في الدنيا) اسم «عابد الأصنام» ولكن اسم الإيمان كان له من قبل أن يُولد.

- فكل ما كان عندنا في عداد النطف، كان ماثلاً أمام الحق كأنه معه.

- لقد كانت هذه النطفة صورة في العدم، ولكنها كانت موجودة أمام الحق بدون زيادة أو نقصان.

- فالحاصل أن عاقبة أمرنا هي التي تمثل حقيقة اسمنا بدون زيادة أو نقصان (١٣)

وكثيراً ما يعمد الشيخ جلال الدين إلى تقديم تأويل جديد للمعنى القرآني فيظهر فيه دلالة وتوجيهاً لا نجدهما عند غيره. وله في هذا الأمر موقفٌ جليٌّ كثيراً ما رددته في آثاره. فهو، من وجهة، يرى أن القابليات والاستعدادات متباينة لدى متلقي البيان الإلهي، وكل يتلقى وفق استعداده. وهو، من وجهة أخرى، يرى أن القرآن نفسه قابل لأن يفهم على أنحاء مختلفة. وقد يقابل بين تأويل أهل الظاهر وتأويل أهل التحقيق. ومما نحا فيه هذا النحو وقوفه عند الآية الكريمة:

«وإذ جعلنا البيت مثابةً للناس وأمنًا واتخذوا من مقام إبراهيم مُصَلًّى» [البقرة: ١٢٥] إذ

يقول:

«يقول أهل الظاهر» إن المراد من هذا (البيت) هو الكعبة، التي كل من يأوي إليها يظفر بالأمان من الآفات، ويجرم فيها الصيد، ولا يجوز فيها إلحاق الأذى بأي إنسان. وقد آثرها الحق تعالى لتكون بيتًا له». وهذا صحيح وطيب؛ إلا أن هذا ظاهر القرآن. أما أهل التحقيق فيذهبون إلى أن (البيت) المراد هنا هو باطن الإنسان؛ أي: «يا رب، أخل باطني من الوسواس والمشاكل النفسانية وطهره من الشهوات والفكر الفاسدة والباطلة؛ حتى لا يبقى فيه خوف ويظهر فيه الأمن، ويكون كله محلاً لوحيك، ولا يكون فيه طريق للشيطان والوسواس...» هذا هو قول أهل الباطن وأرباب التحقيق. وكل إنسان يتحرك من مكانه. القرآن ديباج ذو وجهين. يستفيد بعضهم من هذا الوجه، وبعضهم من ذلك الوجه. وكلا الوجهين صحيح؛ لأن الحق تعالى يريد أن يستفيد منه الفريقان. مثلما يكون للمرأة زوج وطفل رضيع؛ لكل منهما نصيب مختلف عن نصيب الآخر: فللطفل لذة في ثديها ولبنها، وللزوج لذة في الزواج منها، بعض الناس أطفال في الطريق؛ يجدون لذة في المعنى الظاهر للقرآن، ويشربون ذلك الحليب. أما أولئك الذين بلغوا مرتبة الكمال فلهم لذة أخرى، وفهم آخر لمعاني القرآن»^(١٤).

وقد يعتمد صنيعًا مركبًا حين يوظف مجموعة من المقبوسات القرآنية في صياغة قصصية تصويرية يرمي منها إلى بلورة فكرة يريد توصيلها. ويمكن أن نعبّر عن ذلك

بالقول إنه، كما يعبر الذكر الحكيم، يُنشرُ عظام المعاني ويكسوها لحمًا، فتكتسب حياةً أخرى غير التي كانت لها في السياق القرآني. ونأذن لأنفسنا بالاجتهاد هنا فنقول: إن إدراك مدلولات القرآن الكريم ومقاصده محتاج، كما يقول جلال الدين نفسه، إلى لبّ وروح؛ محتاج إلى ما سماه القرآن «التقوى»، وذلك حين يصف المولى سبحانه الكتاب بأنه «هدى للمتقين» (البقرة ٢/٢). ويعالج العارف جلال الدين فكرة القدرة على تحصيل مدلولات القرآن ومقاصد كلام الأنبياء على هذا النحو:

«سَقِيًّا وَرَعِيًّا لِمَن لَدَيْهِ لُبٌّ، وَلَدِيهِ رُوحٌ. لَا بَدَّ مِنْ لُبِّ لَكِي يَدْرِكُ اللَّبَّ، وَلَا بَدَّ مِنْ رُوحٍ لَكِي يَتَلَدُّ بِالرُّوحِ. فَيَا رُوحِي الْعَزِيزِ، يَا مَنْ تَطَلَّبْنِي، كَلِّمًا أَمَعَنْتَ فِي الطَّلَبِ فَخَرَجْتَ مِنَ الْجِلْدِ الْأَوَّلِ خَرَجْتَ عَرُوسُ الْمَعْنَى مِنَ الْجِلْدِ الْأَوَّلِ، وَإِذَا خَرَجْتَ أَنْتَ مِنَ الْجِلْدِ الثَّانِي خَرَجْتَ هِيَ مِنَ الْجِلْدِ الثَّانِي، وَهِيَ تَقُولُ:

إِذَا صَرْتَ وَحِيدًا، أَجْعَلُ الْقَلْبَ مَعَكَ وَحِيدًا،
أُبْعِدُهُ عَنِ حُبِّ الْخَلْقِ وَهُوَ النَّاسُ،

وعندما تلتف مرةً أخرى بحكم الهوى والشهوة، تلتف هي بالحجاب أيضًا. تقول أنت: يا عروس المعنى، يا مطلوب العالم، يا صورة الغيب، أيها الكمال الخلو من العيب، يا مظهر الجمال، لِمَ تلتفت بالحجاب من جديد؟ - فتجيب: لأنك تلتفت بحجاب الهوى والشهوة.

بدا المعشوق مشوشًا، فلا تسأل،

وبدا هجرانه مليئًا بالنار، فلا تسأل.

قلت: لا تشوش. فقال: لا تتحرق لكي لا أتشوش.

ومن كلمتي الوحيدة هذه بدا مسرورًا، فلا تسأل»^(١٥).

وفي استطاعتنا القول إن جلال الدين يقدم المعاني القرآنية العالية في قوالب أكثر تأثيرًا في النفوس البشرية، وهي قوالب لا نشك أن الذكر الحكيم، الذي أتى بيانا للناس جميعًا في العصور جميعًا، يستخدم قدرًا منها ضمن منظومة أدوات البيان والتأثير المستخدمة فيه. ولسنا هنا في صدد المقابلة الدقيقة بين بيان الحق وبيان اللغة، بل المراد الإشارة إلى السبيل التي سلكها جلال الدين في الدعوة إلى الله سبحانه. وربما يكون قول الحق سبحانه ليوسف عليه السلام في القرآن الكريم: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ» [يوسف ١٢/١٠٨] مشيرًا إلى هذه السبيل الخاصة في إفادة جلال الدين من معاني القرآن الكريم.

ويمكن القول إننا، حتى الآن، لم نقدم النموذج الذي احتشدنا له فيما تقدم. والحق أن أكثر أمثالات هذا النموذج تطالعنا في كتاب «المجالس السبعة» لجلال الدين، هذا الكتاب الذي يبدي فيه شاعر الصوفية الأكبر قدرًا كبيرًا من الاحتشاد والتهيو والتركيز لتقديم مراده. ونكتفي من ذلك بالجرعة الدالة على الغدير، بتعبير جلال الدين. يقول شيخ قونية: «في يوم من الأيام كان سليمان، صلواتُ الله عليه، جالسًا على سرير «فسخرنا له الريح» [ص ٣٨/٣٦]. كانت الطيور قد نشرت أجنحتها في الريح وصنعت قبة لكي لا تسطع الشمس على سليمان. السرير طائر، والقبة أيضًا طائفة في الريح «غدوها شهرٌ ورواحها شهر» [سبأ ٣٤/١٢]. وعلى حين غرة، مرت فكرة غير لائقة بشكر النعمة في خاطر سليمان. وفي الحال مال التاج فوق مفرقه. وكان كلما

عدّله، مأل من جديد. فقال: أيها التاج، اعتدل فوق رأسي. فأخذ التاج بالكلام وقال: أي سليمان، اعتدل أنت. وفي الحال خرّ سليمان راكمًا [قائلًا]: «ربنا ظلمنا» [الأعراف ٧/ ٢٣]، وفي الحال اعتدل التاج المائل فوق مفرقه من دون أن يعدّله. سليمان في الامتحان كان يُميل التاج، فاستقام هو.

عزيزي، إنّ تاجك هو ذوقك، ووجدك، وتحركك. إذا ضاع منك الذوق [الوجد] صرت ذابلًا باردًا، مال تاجك.

الذوق الذي يأتي من الخلق يلد منه وجود الجسد،

أما الذوق الذي يأتي من الحق، فيلد القلب والروح، أيها الروح،

يا سليمان الوقت، يا من ملكيو الوجوه العقلانيون والروحانيون تحت أمرك،

وشيطانيو الوجوه النفسانيون والشيطانيون يجرون أمام عرش وجودك:

حول خدك اصطف جيش الشياطين والجان،

إنّ ملك سليمان لك، فلا تضع الخاتم.

فرق بين الصلح والحرب؛ لأنه ليس من الخير

أن يكون مصنع الزجاج محلاً للقصار.

في دكان وجودك ما دام زجاج طاعتك وشوقك وذوقك موجودًا مع قصار هواك

وشهواتك فإنه في كل عشرة أيام يصنع الزجاج في هذا الدكان زجاجات الطاعة،

فيضرب القصار بعصاه، فيهتز الدكان، فيكسر الزجاج بعضه بعضًا «أن تحبط

أعمالكم وأنتم لا تشعرون» [الحجرات ٤٩/ ٢]»^(١٦).

تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي
 تلك، إذًا، طريقةٌ جديدة في الإفادة من معاني القرآن الكريم، وهي توفر قدرًا من
 البيان والتأثير مصدره استغلال الطاقة الدلالية للقصة القرآنية وللقص نفسه بوصفه
 أسلوبًا فنيًا مؤثرًا في النفس، وللإضافات التي يبدعها خيال جلال الدين ويضيفها إلى
 هيكل القصة، المعهود لدى القارئ المسلم. ويضاف إلى ذلك كله تلك المؤيّدات
 الشعرية الملتهبة التي استعارها جلال الدين من سياقات أخرى له أو لغيره، وتلك
 اللّغة الملتهبة الحارقة، وذلك الخيال الذي يصهر ويذيب ويشكّل. ويبدو لنا جلال
 الدين في هذا كله قادرًا تمامًا على جعل هذه العناصر البيانية المتآزرة كلها تتقدم في
 موكب واحد نحو الهدف المنشود. ولا شك في أنّ جلال الدين في هذا كله ينطلق من
 القرآن في معانيه العريضة وموجّهاته الأساسية، ويعود إليه في كلّ جزئية من جزئيات
 تقديم الفكرة، ليشكّل ما أتى به مهيبًا موصلاً إلى مقاصد الدين الأساسية.

ومثلما أشرنا قبل، القرآن هو المادة الأساسية التي شكّلت ثقافة مولانا جلال
 الدين الرومي، لكن ثمة مواد أخرى لهذه الثقافة. ونحن ندرك أنّ روح القرآن الكريم هو
 المشكّل لهذه المواد الأخرى، لكنّه لا بدّ من تناولها على نحو مستقلّ مراعاةً لمقتضيات
 إيضاح القضية التي نحن في صدددها.

٢- الحديث الشريف:

رسول الله محمد، عليه أسمى الصلوة وأتمّ السلام، هو الرّحمة المرسلّة إلى العالمين؛
 والشهادة برسالته هي الشطر الثاني من الإقرار الإسلامي، بعد شهادة أن «لا إله إلا
 الله». والإقرار بأنّ محمدًا، عليه الصلوة والسلام، رسول الله معناه أنّ ما يأتي به هو من

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات _____ ٢٣١
الله سبحانه، ولذلك جاء القرآن الكريم ليقول: «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا» [الحشر ٥٩/٧].

ويعني ذلك من وجهة أخرى أنّ حركة النبيّ، عليه الصلاة والسلام، تمثّل مراد
الحقّ من الخلق. ومن هنا كان تمثّل أقواله وأفعاله وضروب سلوكه عنواناً للمسلم
الحقّ؛ ذلك لأنّه «رسول الله» إلى الناس.

ويسمّي مولانا جلال الدين الروميّ النبيّ عليه الصلاة والسلام «صدّر
الصُّدُور»^(١٧). ويعقد في الجزء الأوّل من المثنويّ فصلاً تحت عنوان: «تعظيم نعت
المصطفى عليه السلام كان مذكوراً في الإنجيل» جاء في تضاعيفه:

- إنّ اسم أحمد كان في الإنجيل، (وكان نعتُهُ) أنّه رأسُ الأنبياء وبخُرُ الصِّفاء!
- كان في الإنجيل ذِكْرٌ لمحاسنه، وكان فيه ذِكْرٌ لغزوه وصومه وأكله.
- وكانت هناك طائفةٌ من النصارى، عندما تصل إلى ذلك الاسم، وذلك
الخطاب، فإنّها من أجل ثواب الله:

- تقبّل ذلك الاسم الشريف، وتضع وجهها على ذلك الوصف اللطيف»^(١٨).
والحقّ أنّ جلال الدين يبدي اهتماماً كبيراً بالأسماء، ويدير حديثاً طويلاً حول
«اسم الله»^(١٩) وفعاليتها في حركة الوجود. وفي آثاره حديثٌ كثيرٌ عن اسم «أحمد» عليه
الصلاة والسلام، ومن ذلك ما يقول في المقارنة بين الملوك والأنبياء:

- إنّ حُطَبَ الملوك تَفنى، كما يفنى سلطانهم، ويخلدُ مجدُ الأنبياء كما تخلدُ أقوالهم.

١٧ - المثنويّ، ج١، البيت ٣٨١.

١٨ - المثنويّ، ج١/ الأبيات ٧٢٧ - ٧٣٠.

١٩ - انظر مثلاً: المجالس السبعة (الأصل الفارسيّ)، نشرة د. توفيق سبحاني، ص ٣٤ وما بعد، وص ٧٢ وما بعد.

- ذلك لأنَّ مجدَّ الملوك من الهواء، وأما مجدُّ الأنبياء فمن مقام الكبرياء!
- وأسماءُ الملوك تُرْفَع من الدرَاهم بعد موت هؤلاء، وأما اسمُ أحمد فيظلُّ يطبع فوقها إلى الأبد.

- واسمُ أحمد هو اسمُ جميع الأنبياء، فعندما يصل العددُ إلى المائة يكون التسعون معنا^(٢٠).

وطبيعي أن تأتي الإشاراتُ الحديثية الصريحة في آثار جلال الدين في المرتبة الثانية بعد الإشارات القرآنية. وفي مستطاع التأمل أن يحصي في آثار جلال الدين مئات المواضع التي أفاد فيها من أحاديث رسول الله، عليه الصلاة والسلام. ويتخذ تعويله على الأحاديث الشريفة في عرض فكره وتصوير مواجيدته صورتين في الأعم الأغلب: الإشارة العابرة، وتفسير الحديث تفسيراً صوفياً يوضح من خلاله العارف الكبير مراده. وفي الطريقة الأولى، كثيراً ما يعمد جلال الدين إلى الاعتماد على الحديث في تأييد فكرة أدار حولها حديثاً، ويغلب أن يجيء الحديث مرويّاً بالمعنى. [ومن هنا لم نقم بتخريج الأحاديث التي وردت في نصوص الرومي لبيان صحتها، وبخاصة أن بعضها جاء على صيغة الحكاية المروية، أو شرحاً لحديث في مجلس وعظ]. ومن ذلك مثلاً ما جاء في الجزء الأول من المثنوي في تضاعيف حكاية «عشق ملك لإحدى الجوارى وشراء الملك هذه الجارية»، إذ يجري جلال الدين، على لسان الحكيم الذي تولى معالجة الجارية المريضة بسبب فراقها لمعشوقها، حديثاً يتوجّه فيه الحكيم إلى الجارية يقول لها فيه:

- لقد عرفت السرّ في مرضك، ولن ألبث حتى أظهر في علاجك منه ألوان السحر.

- فاهنتي واطمئنتي وقرّبي عينا؛ فإني صانع بك ما تصنعه الأمطار بالمروج.
 - ولسوف أحمل همك فلا تغتمّي؛ فإني أكثر إشفاقاً عليك من مائة أب.
 - ولكنّ حذارٍ أن تديعي هذا السرّ لإنسان، حتّى ولو أكثر الملك سؤالك،
 والاستفسار منك.

- فإنه إذا أصبح قلبك مقبرة لسرك، عجل ذلك بتحقيق مُرادك.
 - فقد قال الرسول: «إنّ كلّ من أخفى سرّه سرّ عان ما يتحقّق له مراده»،
 - والبذور عندما تختفي تحت الأرض، تصبح هي السرّ في اخضرار صفحة
 البستان»^(٢١).

والحديث المشار إليه هنا هو قوله عليه الصّلاة والسّلام: «استعينوا على إنجاح
 حوائجكم بالكتّان، فإنّ كلّ ذي نعمة محسود»^(٢٢).

وشبيهة بهذا قوله على لسان جماعة الوّحش للأرنب في ضرورة الاستشارة، في
 تضاعيف حكاية على لسان الحيوان ساقها في الجزء الأوّل من المنشوي:

- إنّ الشورى تُلهِم الإدراك والفهم، كما أنّ العقل يلقى العون من العقول الأخرى.
 - ولقد قال الرسول: يا مُبرّم الرّأي، شاور في الأمر؛ «فالمستشار مؤتمن»^(٢٣).

وعلى هذا النحو تدخل أحاديث المصطفى، عليه الصّلاة والسّلام، في نسيج ثقافة
 جلال الدّين وفكره، وتشكّل الحجّة والبرهان على ما يريد تعليم الآخرين إيّاه. وغير

٢١ - المنشوي، ج ١/ الأبيات ١٧١ - ١٧٧.

٢٢ - انظر: المعجم الصّغير للطبراني ١٤٩/٢، وميزان الاعتدال ٣١٩٥.

٢٣ - المنشوي، ج ١/ البيتان ١٠٤٣ - ١٠٤٤.

تأملاتٌ في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي
خاف أن هذه الأحاديث تُسهم في صياغة نظرة الشاعر المسلم إلى العالم؛ وتوظيفها هنا
يقع في صميم النظرة القرآنية إلى الرسول محمد الصلاة والسلام بوصفه: « شاهدًا
ومبشّرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا» [الأحزاب ٣٣/٤٥-٤٦].

ويجد المرء عنتًا كبيرًا إن هو رامَ تتبّع ما في آثار مولانا من استمدادٍ من معين
الحديث النبوي الشريف، وفق هذا النهج.

على أن ثمة، كما أسلفنا، طريقة أو كيفية أخرى لتعامل جلال الدين مع الحديث
الشريف. وذلك حين يعمد الشاعر الكبير إلى تقديم تفسيرٍ خاصّ لحديثٍ من الأحاديث
الشريفة. وأمثلة هذه الكيفية أكثر من أن يأتي عليها عدّ أيضًا. وإزاء ذلك لا نجد عن
الاكتفاء بتقديم المثال. ففي الكتاب الأول من المشويّ مثلاً يعقد جلال الدين فصلًا تحت
عنوان: «في بيان الحديث: «إنّ لربكم في أيام دهركم نَفحاتٍ، ألا فتعرّضوا لها». وفيه يقول:

- لقد قال الرسول: إنّ نَفحاتِ الحقّ تتسابق في هذه الأيام،

- فأنصتوا وتنبهوا لهذه الأوقات، واغتنموا مثل هذه النَفحات!

- لقد جاءت نَفحةٌ فتطلّعت إليكم ومضت، لقد وهبت الروح لكلّ من أرادت
ثمّ تولّت.

- وجاءت نَفحةٌ أخرى فتنبّه لها، حتّى لا تتخلف عن تلك أيضًا، أيها الرفيق.

- إنّ النَفَسَ الناريةَ وجدتُ فيها ما يطفئ نارها! كما أحسّت منها الروحُ الميتةُ
بالحركة (تذبّ فيها)!

- وهذه (الحركة) إنّما هي نضارةُ شجرة طوبى واهتزازها، وليست مثل الحركات
الحيوانية.

- (فهذه النَّفْحَةُ) لو وقعت في الأرض والسماء، لانصهرت مرائرهما في الحال (رُعْبًا)!
- وذلك من خوف هذا النَّفْس الذي لا نهاية له، ألا فلتقرأ (قوله تعالى): «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها»
[الأحزاب ٣٣/٧١].

- وإلا فكيف كان الإشفاق منها، لو لم يكن قلبُ الجبل قد أصبح دَمًا.
- وبالأمسِ مدّت لي (هذه النَّفْحَةُ) يدها في صورةٍ أخرى، فعرضت لي بضْعُ لُقْمٍ
سدّت (أمامي) الطريق.
- إن لُقْمَانِيَا قد أصبح رهناً من أجل لُقْمَةٍ! وهذا الوقتُ وقتُ لُقْمَان، فلتذهبي أيتها
اللُقْمَةُ!

- فوخزُ الأشواك هذا إنما هو من أجل لُقْمَةٍ، ألا فلتُخرجوا الشوكَ من كفِّ
لُقْمَان!

- (والحقيقةُ أنه) ليس في كفِّه شوكٌ، ولا خيالُ الشوك، ولكنكم - لحرصكم -
مجرّدون من التمييز.

- فاعلمُ أنّ ما رأيتَه ثمرةٌ إنما هو شوكةٌ؛ ذلك لأنك شديدُ الحرصِ بالغِ العمى.
- فهذا الوجودُ الذي يأكل الشوكَ شبيهٌ بالجمل، وقد ركبَ فوق هذا الجملِ ابنٌ
للمصطفى^(٢٤).

وجليّ تمامًا أنّ الشعرَ عند الشاعرِ الصوفيِّ المسلمِ جلال الدين يتحمّل أن يقدم
روحَ روحِ الثقافة الإسلامية. ولا مجافاةً للصواب في القول إن كثيرين من الشُّراح على

تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي
امتداد تاريخ الإسلام وقفوا عند هذا الحديث الشريف وفهموا منه ضرورًا من الفهوم،
أما أن تُقدّم الحقائق في قالب الشعر على هذا النحو الذي سلكه جلال الدين الرومي
فلننا نخال أنه مسبوقة إليه. والحقائق هنا ليست حقائق الفلسفة المجردة العارية
المنقوصة بل هي الحقائق المستمدة من مصدر كل الحقائق؛ الله سبحانه. إننا هنا أمام
ضرب من تقديم الدين في معرض^(٢٥) من الشعر. وحتى الشعر هنا طرازًا مختلفًا لا
نحسب أن للثقافة الإنسانية عهدًا به؛ فهل في وسعنا أن نقول إن العشق باب لولوج
الروح عالمه الذي كان فيه قبل أن يأتي إلى عالم التراب الذي نحن فيه؟ - هل في
مستطاعنا القول إن العشق هو الصيرورة التي يرى فيها الكائن حقائق الأشياء فيقول
مثل مقولة رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام: «لو رأيتم ما أرى لضحكتم قليلًا
ولبكيتم كثيرًا»^(٢٦)، ومثلما قال أمير المؤمنين عليّ كرم الله وجهه: «لو كشف القناع ما
ازددت يقينًا»؟

وفوق هذا كله ألسنا إزاء مستوى من الفهم في غاية التقدّم؟ - مستوى تحال أن
البشرية كلها تطبق على قبول مفرداته ومنجزاته. ألا يعلمنا جلال الدين نفسه أن
الطرق إلى مكة كثيرة مختلفة، ولكن عندما يصل الحجاج إلى الكعبة لا يكون ثمة
اختلاف؟

الحديث الشريف يغدو في هذا «البيان» قاعدة حيّة من قواعد السلوك، قاعدة ثرية
بالأفعال والحركات والتمثيلات والسمو الروحي الذي يرتقي بهمة المؤمن، ويمكن

٢٥ - المعرض في الأصل ثوب للزينة تعرض فيه الجارية نفسها، واستعير هنا للقالب الشعري الباعث على تزيين الكلام.

٢٦ - انظر: صحيح البخاري، الجزء الثاني، باب الصدقة في الكسوف.

الروح من التصرف بالطين في غاية اليسر والسهولة. ونحسب أننا قادرون هنا على القول إن هذا الذي صنعه جلال الدين يدخل بجدارة في مدلول الآية الكريمة: «ولكن الله حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» [الحجرات ٤٩/٧].

وينتمي إلى هذه الطريقة في الإفادة من الحديث الشريف أن يعمد جلال الدين إلى حادثة جرت للنبي عليه الصلاة والسلام بين جمهرة أصحابه، فيدير حولها حديثاً طويلاً يتصرف في تضاعيفه غاية التصرف، مضيفاً ما هو غير موجود في الأصل ومالئاً كثيراً من الفراغات، ومُنطِقاً ما ليس من شأنه أن ينطق، مستوحياً في ذلك كله روح الحديث وقصده الأساسي. ونمثل لما نحن إزاءه بما ساقه جلال الدين من حديث تحت هذا العنوان:

«كيف نأخ الجذع الحنان حينما أقيم منبراً للرسول عليه السلام، وذلك لأن المسلمين - وقد ازداد عددهم - قالوا (للرسول): «إننا لا نرى وجهك المبارك حين تعظنا». وكيف سمع الرسول وأصحابه نواح الجذع، وكيف جرى الحديث بصريح العبارة بين المصطفى وبين الجذع».

وفيه يقول الشاعر:

- لقد كان الجذع الحنان بنوح - من جراء هجر الرسول - كأنه من أرباب العقول.
- فقال الرسول: «ماذا تريد أيها الجذع؟». فقال الجذع: «إن روعي قد أصبحت - بفراقك - دماً!

- لقد كنت مسنداً لك، فتخلت عني، واتخذت لك مسنداً فوق رأس المنبر».

- فقال الرسول: «أتود أن تصبح نخلة يجتني منها الشرقي والغربي الشمار؟

- أم تريد أن تغدو في هذا العالم سروراً، فتبقى إلى الأبد رياناً نضراً؟

- فقال الجذعُ: «إني أبتغي ما يدومُ له البقاء!». فلتستمعُ (إلى ذلك) أيها الغافل!
- ولا تكنْ أقلَّ (إدراكًا) من الخشبة! وقد دفنَ الرسولُ ذلك الجذعَ تحت التراب حتى يُحشر كالنَّاس يوم القيامة،
- حتى تعلمَ أنَّ كلَّ من دعاه الله (إليه) بقي منصرفًا عن كلِّ مشاغل الدنيا^(٢٧).
- ولا يخفى أنَّ ما صنعه جلال الدين هنا ضربٌ من استشمار الحديث النبوي في القصد الإيماني الذي نذرَ حياته له. ذلك أنه يرى أنَّ الأولياء يحملون النورَ نفسه الذي يحمله الأنبياء؛ ومن ثمَّ يقول:
- فإنَّ الكأسَ ذاتُ قُربى وثيقةٍ بالإبريق، فيا أيتها الكأسُ المباركة، ليس هناك مَنْ هو سعيدٌ مثلك!
- ولقد قال المصطفى: «طوبى لمن رآني (وأمنَ بي)، وطوبى لمن رأى من رآني».
- فحينَ يقتبسُ السراجُ نورَ الشمعة، فكلُّ مَنْ رآه رأى الشمعةَ يقينًا.
- فلو انتقلَ النورُ على هذا النحو، خلالَ مائةِ سراجٍ، فرؤيةُ آخرِ سراجٍ ملافاةٌ للأصل.
- فاقتبسَ بروحك من النورِ الأولِ إن أردتَ، أو اقتبسَ من الشمعدانِ إن شئتَ، فليس هناك فرقٌ (بين الحالين).
- وإذا شئتَ فانظرْ نورَ (الله) في سراجِ الآخرين، وإن شئتَ فانظرْه في شموع الغابرين^(٢٨).
- ويلاحظُ المتأملُ في آثار جلال الدين أنَّ ثمةَ تنوعًا في طرائق إفادته من مصادر

٢٧ - المتنوي، ج ١/ الأبيات ٢١١٣ - ٢١٢٠.

٢٨ - المتنوي، ج ١/ الأبيات ١٩٤٥ - ١٩٥٠.

الثقافة الإسلامية يرجع إلى المراحل الروحية المتنوعة التي حكمت حياة الرجل، كما يرجع إلى الحالات النفسية التي يكون عليها عند التأليف، وإلى الأشكال التعبيرية التي استخدمها والسياق الذي يقدم فيه الأثر. وفي شأن تعامله مع الحديث الشريف، يلحظ المرء أنه في «المجالس السبعة» خاصة يؤثر نهجًا يكاد يكون مطردًا في أقسام الكتاب السبعة. فإنه يبدأ المجالس كلها بالتحميد والثناء على الحق سبحانه، حتى إذا انتهى من ذلك عدل إلى الصلاة على نبيه محمد عليه الصلاة والسلام وبيان أفضاله، ويتبع ذلك بالصلاة على آله وأصحابه، خاصة الأربعة الراشدين منهم، الذين يذكرهم بقدر فائق من التجلية. وهذا كله يأتي بلغة عربية في غاية الروعة والرصانة والسلامة والقوة. ويتنقل من ذلك إلى «المناجاة»، التي يتوجه فيها إلى الحق سبحانه بدعاء كله ضراعة وتذلل وإلحاح في الطلب. ثم يسلمه ذلك كله إلى التذكير بحديث من أحاديث المصطفى عليه الصلاة والسلام يتولاه بالشرح والتعليق على نحو يجيي في نفس المؤمن عوامل التأثير والاستجابة، ويجرك في أعماقه عناصر القوة الروحية والهيم والاستعدادات. ويمكن أن نكتفي، في التمثيل لذلك، بالحديث الذي جعله محور حديثه في المجلس الأول إذ يقول:

«لقد جاء في أصح الأنباء عن أفصح الأنبياء عليه أفضل الصلوات وأعلاها وأكمل التحيات وأسناها، أنه قال:

«كساد أمتي عند فساد أمتي، إلا من تمسك بسنتي عند فساد أمتي فله أجر مائة ألف شهيد»، صدق رسول الله.

ثم يأخذ في الشرح على هذا النحو:

«... رسول الكونين، إمام الثقلين، خاصٌ خاص «لعمرك»، مشرفٌ تشريفٍ «لولاك»، فصيحٌ «أنا أفصحُ العرب والعجم»، مقدّمٌ «آدمٌ ومنٌ دونه تحتَ لوائي يومَ القيامة ولا فخر، الفخرُ فخري» هكذا يقول: إن كسادَ أمتي إنما يكونُ إبانَ فسادِ أمتي. يعني أنه: ليس ثمة نبيٌّ بعدي تفضّل أمتُه أمتي، كما فضلتُ أمتي أمة عيسى وموسى؛ وليس ثمة دينٌ ينسخُ ديني ويبطله، مثلما نسخَ ديني الأديانَ المتقدّمة.

قالوا: يا رسولَ الله، وبأي شيء تكسُدُ أمتك؟

فقال: عندما تبدأ أمتي بالفساد، فإن هذا الشرفَ الذي نالته وهذه الخِلمة من أطلس التقوى الذي ارتدته الذي يتلألأ في الكونين مُصدّاقاً لـ «ولباسُ التقوى ذلك خيرٌ» [الأعراف ٧/٢٦]، عندما يصاعدُ دخانُ المعصية، تُبدّلُ تلك الخِلمة من أطلس السماء، وذلك التشريفُ الديباجي المحمديّ، ويتلوّثان بالدخان، ويكسُدان.

فقالوا: يا رسولَ الله! عندما تتلوّث بالدخان وتكسُدُ وبسبب دخان المعصية تغدو عديمة القيمة والقدر فإنّ مُشترِي «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم» لا يشتري، ولا يعطي أيّ ثمنٍ لبضاعة أعمالهم التي غدت كاسدةً، ولا يقَدّم ثمنٌ «ليوفّيهم أجورهم» [فاطر ٣٥/٣٠]، يبقون بلا قيمةٍ وكاسدين فيتضرّعون» (٢٩).

إنّ في مستطاع التأمل أن يقول هنا إنّ ثمة أمرًا واحدًا يحكّم كل ما أتى به شاعرُ الصوفيّة الأكبر: العودُ بالأرواح إلى جوهرها الصافي، وتحريرها من قيد الطين؛ ابتغاء أن يكون الإنسانُ أسمى من الملك؛ هذه الفكرة التي لا يني التأملُ يلقاها حيث يمم في بستان العارف الكبير.

والملاحظ كذلك أنّ أحاديث الرسول عليه الصلّاة والسلام تشكّل، مثل القرآن الكريم، السّداة واللّحمة لنسيج ثقافة جلال الدين. وهي، على آية حال، حاضرة في ذهنه حضوراً قطرات الماء في التّيار الجاري. ويتراءى أنّ هذه حال للمبدع المسلم حين يكون هديّ الإسلام موجّهاً لأفعاله وحكماً لسلوكه.

٣- قصص الأنبياء:

يشير القرآن الكريم في مواطن كثيرة إلى فضل المولى سبحانه وتعالى على نبيّه في قصّه عليه أحسن القصص. ويتقدّم الذّكر الحكيم في هذا الطّريق إلى حدّ بعيد حين يذكّر النبيّ عليه الصلّاة والسلام بأنّه لم يشهد بعينه شيئاً مما جرى للأنبياء السابقين وأنّ المصدر في ذلك كلّهُ هو علّم الله سبحانه ووحيه، وذلك حين يقول له مثلاً في شأن كفالة مريم عليها السلام: «وما كنتَ لديهم إذ يُلقون أقلامهم أيّهم يكفل مريم» [آل عمران ٣/ ٤٤]. ويحسب المتأمل أنّ قصّ ما حدثت للماضين مدعاةً إلى أنس النفس وإيلافها الأمر وظفّرها بالأسوة بما يهون عليها ما تواجه ويُسهّل أمامها ما تغالب. وفي هذه الوجهة، حفّل القرآن الكريم بقصص الأنبياء السابقين، وحفّلت بالكثير من هذه القصص كتبُ التفسير والحديث والرقائق، مما وفر مادةً ظلّت في متناول المثقّف المسلم. وقد جاء صنيعُ مولانا جلال الدين الروميّ في الإفادة من قصص الأنبياء في القرآن الكريم والحديث الشريف وفي الكتب السّاوية والأخبار متسّقاً تماماً مع المنهج القرآنيّ في استغلال هذه القصص، ومؤيِّداً بقوة نزعة التمثيل التي عُرفت بها آثارُ مولانا في تقديم فكره العالية ومطالبه السّنيّة. ولا يشكّ أحدٌ في أنّ طريقة القصّ سبيلٌ فعالة

لتجسيد جزئيات الفكرة ونقل عناصرها ومكوناتها ومنحها إطاراً من الحياة والحركة والفعل، لتغدو في النهاية مشهداً يُعاین وتُتأمل كل لحظاته وكل جزئيات مكانه. القصُّ، على الجملة، وسيلة لنقل المجرد إلى المحسوس، والمجمل إلى المفصل، والجامد إلى المتحرك، والمعاین بعین البصيرة إلى المعاین بالبصر. ويخال المرء أن جلال الدين قد أفاد من جملة المنقول من قصص الأنبياء في الكتب السماوية جميعاً وفي ما حفظت الثقافة الإنسانية مما يتصل بهم. وليس من قُصِدنا هنا أن نرصد أسماء الأنبياء الذين أفاد جلال الدين من المرويّات عنهم، ولا أن نحيط بقصصهم في آثار العارف الكبير، بل مرأنا هنا، كما أسلفنا القول، تبيّن أبرز آليات تعامل جلال الدين مع القصص التي يوردها، والكيفية التي كون بها نظرته الإسلامية إلى العالم.

ومما تجدر الإشارة إليه أن قصص الأنبياء في آثار جلال الدين تأتي دائماً في إطار فكرة يريد الشيخ المربي توصيلها وإصاقها بالأذهان لتكون باعثاً على تعديل السلوك نحو الأفضل. وكثيراً ما يأتي بقصة قصيرة جرت لأحد الأنبياء في تضاعيف قصة طويلة، كالذي نجده في قصته التي يعطيها هذا العنوان: «حكاية ملك يهودي آخر سعى للقضاء على دين عيسى»^(٣٠)، حيث تطالعنا قصة أخرى بعنوان: «كيف التوى فم الرجل الذي ذكّر محمداً عليه السلام بسُخر واستهزاء»، وفيها يقول:

- لقد لوى فمه، وذكّر اسم محمد ساخرًا، فبقي فمه معوجًا!

- فعاد وقال: «يا محمد، اعف عني، يا من ملكت ألطاف العلم للدين!

- لقد كنت أسخر منك لجهلي، وإني أنا المنسوب للسخرية الجدير بها».

- إن الله - لو أراد أن يمزق سترَ إنسان - جعله يميل إلى الطعن في أهل الطهر.

- وإن أراد أن يستر عيوبَ إنسان، وقاه الخوض فيما يقترفه أهل العيب.

- وإن شاء أن يعاوننا جعلنا نميل إلى الحزن والشجى.

- فما أهنأ العينَ التي تبكي من أجله، وما أسعدَ القلبَ الذي يحترق في سبيله.

- وكلُّ بكاء عاقبته الضحكُ، والبصيرُ بالعواقب عبدٌ مبارك.

- فأينما وُجد الماءُ الجاري وُجدت الخضرةُ، وحيثما وُجد الدمعُ المنهمرُ وُجدت

الرحمة.

- فكُنْ مثلَ الساقيةِ باكيًا مبتلَ العينينِ حتى تَنبت الخضرةُ في رحابِ روحك.

- وإن أردتَ الدموعَ، فرفقًا بمن تفيض منه الدموع. وإن أردتَ الرحمةَ، فارحَم

الضعفاء^(٣١).

على هذا النحو يغدو الحادثُ النبويُّ نقطةَ الانطلاق نحو إفهامٍ لمعنى عميقٍ يغفلُ

عنه كثيرٌ من الخلق؛ وهو عدمُ إقامةِ الحُرمةِ للأنبياء والصالحين والجرأةُ على النيلِ منهم.

وهذا التصرفُ القبيحُ معلَّمٌ لشخصيةٍ منحرفةٍ لا تقيم وزناً لمن اصطنعهم الحقُّ لنفسه

وصنعهم على عينه، فجاؤوا مثلاً للطهر والنقاء ونموذجاً يستحقُّ التبجيل والانتساء..

وهو في نهايةِ القصةِ بيني الأمرَ كلَّه على أساس العشق،

فما أهنأ العينَ التي تبكي من أجله

وما أسعدَ القلبَ الذي يحترق في سبيله!

والهيكُلُ الفكريُّ الذي أسس له المفكر الكبير بهذه الحادثة غايةً في الضخامة

تأملاتُ في المصادر الإسلاميّة لثقافة جلال الدين الرومي والسُّموق، وهو قادرٌ بما انطوى عليه من جزئيات تصويرية وتمثيلية على أن يوجّه موقفَ المتأمل المستبصر نحو أسباب الرقيّ الروحيّ وتلقّي أمداد ما من شأنه أن يرتفع بالنفس نحو الغيوب المستكنّة خلفَ غيوم الوهم الظاهر في الأشياء. وقد يشير الشيخ منذ أول الأمر إلى بيان مراده من القصة النبويّة، كما في القصة التي تُنسب إلى النبيّ سُلَيْمان عليه السّلام، وذلك حيث يقول:

«قصةُ الهدهد وسُلَيْمان في بيان أنّه حين يقع القضاء تُغلق العيونُ المبصرة».

ومما قاله تحت هذا العنوان:

- حينما ضُربَ مخيمُ سُلَيْمان، مثلت أمانه الطيورُ طائعةً.

- لقد وجدته متكلمًا بلسانها، عارفاً بأسرارها، فهُرع كلٌّ منها للمثول أمامه بروحه.

- وكلُّ هذه الطيور تركتُ صغيرها، وأصبحت أفصح من أخيك في حضرة سُلَيْمان.

- إنَّ التّشارك في اللّسان قُربى ورباط، والمرء مع من لا يفهمونه مثلُ السّجين!

- وكم من هنديٍّ وُتركيٍّ يتكلّمان بلسانٍ واحد، وكم من تركيّين في لغتهما متباعدان!

- لسانُ الوفاق الروحيّ مختلفٌ عن (لسان القول)، وتشابهُ القلوب خيرٌ من تشابه الألسن.

- ففي القلبِ يقوم آلافُ التراجمة (بنقل أحاسيسه) بدون نُطق ولا إيحاء ولا سِجّل.

- فجُملةُ الطّير، بكلّ ما وعته من أسرارٍ عن الفضائل والمعرفة والعمل، عرضتُ نفسها على سُلَيْمان، وكلّ منها مدّح نفسه في مَعْرِض القول.

- ولم يكن ذلك عن كِبَرٍ ولا اعتداد بالنفس، ولكن كلاً منها أراد أن يتقدّم على غيره عنده.

- فَمِنْ واجب العبد أن يُظهر طرفاً من فضائله لسيّده.

- فإن وجد العارِ في أن يشتره السيّد، تظاهر بالمرض أو الصّمم أو العرج.

- وجاء دَوْرُ الهدهد، وحِرْفته، وبيان صنّعتة، وتفكيره.

- فقال: أيها الملِكُ، إنني سأذكر فضيلةً واحدة، فضيلةً صغيرة، ولكن الخير في الإيجاز.

- فقال سُليمان: «تكلّم لئرى ما هذه الفضيلة». فقال الهدهد:

عندما أكون في أوج الارتفاع،

- أنظرُ من ذلك الأوج بعين اليقين، فأرى الماء في قعر الثرى،

- أين مكانه وما عمقه وما لونه، ومن أين يتفجّر، أمّن التراب أم من الحجر.

- فخذُ معك في السّفَر ذلك العارف يا سُليمان، لاختيار معسكرك.

- فقال سُليمان: «ما أحسنك من رفيق، في القفار التي تخلو من الماء العميق!»^(٣٢).

ويتمثل المجال الذي يتصرّف فيه جلال الدّين في مادّة القصّة في أنّه يستفيد من الإطار العام للقصّة، ويملأ هذا الإطار بإضافاتٍ وجزئياتٍ وتقاناتٍ تصويرية تُتيح له عرض كل ما يريده من مقاصد ومطالب. ويخال المرء أنّ هذه المنطقة، من المناطق التي يتجلّى فيها فنُّ الشّاعر الكبير وعبقريّته. والشّعُر هنا يستغلّ كلّ ما لدى الشّعر من طاقاتٍ استيعابية لتقديم مراد الشّاعر. ولعلّه من المفيد القول هنا إنّ القدرة المستمرّة

لدى الشاعر على تقديم ما يشدُّ أزرَّ أدوات الإدراك عند المتلقّي ويوقظها ويبهجها ويزيد الحصيلةَ المعرفيةَ لديه، تجعل العالمَ الشعريَّ عند جلال الدين الرومي ميداناً لبهجةٍ متصلة وثراءٍ فكريٍّ متواصل يظلُّ المتلقّي فيه في حالٍ من طلب المزيّد. والبهجةُ المعرفيةُ التي يُحدثها فنُّ جلال الدين ضربٌ من سعادة الروح بظفره بشيء كان يفتقده فوجدَه، وهذه البهجةُ المعرفيةُ ليست خصيصةً لنفَرٍ معيّن من البشر، بل هي مطلبٌ للروح الإنسانيّ العام، وانتصارٌ للحظات سيادة الروح على الطّين، ومضاعفةٌ لآمادٍ يفتقدها الإنسانُ في هذه الدّنيا، وإن كانت لديه معرفةٌ مبهمّة عنها. الحديثُ هنا، كما يقولُ العلامةُ إقبال، حديثُ الروح الذي يسري للأرواح وتدرّكه القلوبُ بلا عناء. ولا شكّ في أنّ جمهور الشاعر جلال الدين لن يكون عامّة الناس، بل هو ذلك الفريقُ من الخلق الذي نما عنده ما يسمّيه جلالُ الدين نفسه «حسّ الدّين». وكان جلالُ الدّين يدرك ذلك منذ أوّل الأمر، ومن ثمّ يقول في المقدّمة العربيّة للجزء الأوّل من مثنويّه في صفة المثنويّ: «الأبرارُ فيه يأكلون ويشربون، والأحرارُ منه يفرحون ويطربون، وهو كنيّلٍ مضرٍ شرابٌ للصّابرين، وحسرةٌ على آلِ فرعونَ والكافرين»^(٣٣).

وفي تعامل مولانا جلال الدين مع قصص الأنبياء يجد المرء نفسه أحياناً إزاء قصيدٍ واضحٍ إلى تقديم فهمٍ جديدٍ للقصة، فهمٍ يشكّل في نهاية العرض أساساً من أسس حياةٍ روحيةٍ يحرص جلالُ الدين على بنائها في النفوس. وفي صنيع كهذا يقدم شاعرُ الصوفيّة الأكبرُ أبعاداً صوفيّةً للإسلام العظيم، أبعاداً عرفت الحياة فقط عند أولئك الذين لم

يروا إلا الله، سبحانه. وفي مستطاع التأمل القول هنا إن الأبنية الفكرية المستمدة أساساً من البيان الإلهي موجودة من قَبْلُ في ذهن العارف الكبير، وهو يستخدم القصة لتكون إطاراً مشخصاً للفكرة، أو مُعادِلاً موضوعياً Objective Correlative بلغة الشاعر الإنكليزي T. S. Eliot، يسمح بإدراك أفضل للذاتي أو المجرد؛ ونحسب أن القصد التربوي أو التعليمي من البواعث الأساسية لسلك هذا المذهب.

وابتغاء الإيضاح، نستشهد بقصتين من قصص الأنبياء قدم جلال الدين في إطارهما تبصراً عرفانياً وبعداً صوفياً للحادثة النبوية. وعلينا أن نضع في حسابنا أن جلال الدين يستخدم من القصة الواحدة ما يمكنه من تقديم وجهة نظره في شأن فكرة من الفكر، وقد يستخدم هذا الجزء نفسه من القصة لتقديم وجهة نظر أخرى أو فكرة أخرى؛ على نحو يمكنه دائماً من تقديم مستويات جديدة مختلفة من الفهم.

القصة الأولى التي نستشهد بها هنا على ما قدمنا قصة موسى، عليه السلام، وفرعون. فقد أراد العارف الكبير أن يبين أن كل ما في الكون من موجودات خاضع للمشيئة الإلهية، يستوي في ذلك الطائعون والعصاة. وابتغاء بلورة الفكرة وإيضاح جزئياتها تخير نموذجاً للطاعة ونموذجاً للعصيان. ومن ثم نجده في الجزء الأول من المثنوي يضع هذا العنوان:

«في بيان أن موسى وفرعون كان كلاهما مسخرًا للمشيئة الإلهية كالترياق والسّم، والنور والظلمات، وكيف ناجى فرعون الله في الخلوّة حتى لا يتحطم غروره». وتحت هذا العنوان يقول:

- إن موسى وفرعون كانا سائرين (يقصدان) الحقيقة، ولكن الظاهر أن موسى

عرف الطريق، وأما فرعون فقد ضلَّ السبيل.

- لقد كان موسى يتصرع أمام الحقَّ نهارًا، وأما فرعون فكان يبكي في جنح الدجا

- (قائلًا): «يا رب، أيُّ غُلِّ هذا الذي طَوَّقَ عنقي؟ ولو لم يكن هذا الغُلِّ، فمن ذا

الذي كان يصفني بما أنا عليه الآن؟

- فكما جعلتَ موسى منيرًا، جعلتني مظلمًا كدرا.

- وكما جعلتَ موسى قَمَرِيَّ الطَّلعة، جعلتَ قَمَرَ رُوحِي أسودَ الوجه.

- إنَّ نجمي لم يكن خيرًا من القَمَر، فإذا وقع به الخسوفُ فما حيلتي؟

- فإذا كانت الطَّبُولُ تُقرَعُ لي كَرَبِّ وسلطان، فإنَّ الخَلْقُ يقرعون النُّحاسَ حين

خسوفِ القَمَر.

- فهم يدقون الطَّاسات ويصخبون، فيفضحون القَمَرَ بذلك الضجيج.

- إنني أنا فرعونُ الخَلْق، فالويلُ لي من قَرَع ذلك الطَّاس الذي يُسمعني دعاء

«ربِّ الأعلى».

- ونحنُ رُفقاء في خدمتك، ولكنَّ فأسك تشقُّ الغصونَ النَّضرة في غابتك، ثمَّ

تجعلُ غصنًا منها ثابتَ الأصل، وتتركُ آخرَ عاطلاً.

- وليس للغصن قوةً أمامَ الفأس، فلمْ ينجُ غصنٌ قطُّ من قبضتها.

- فبحقِّ تلك القدرة، التي هي فأسك، سدَّدَ بكرمك أعمالنا المعوجة.

- وعاد فرعونُ يحدثُ نفسه قائلًا: «عَجَبًا، ألمْ أفضِ اللَّيْلَ في دعاء الله؟

- إنني، في الخفاء، أكون متواضعًا متزنًا، ولكن كيف أصبح (على خلاف ذلك)

حينُ أصِلُّ إلى موسى؟

- إنَّ اللّوْنَ يتحقَّق للذَّهَب الزَّائِف بعَشْر طبقاتٍ من التَّذهيب، فكيف يصبُحُ أمامَ

النَّار أسودَ الوجه؟

- أوليس ذلك لأنَّ قَلْبِي وقَالْبِي رهنُ حُكْمِهِ؟ - إنه حينًا يجعلني لُبًّا، وحينًا يجعلني

قشْرًا.

- فأنا أغدو أخضَرَ اللّوْن حين يقول لي: «كُنْ زَرْعًا»، وأصْفَرُ حين يقول لي: «كُنْ

قبيحًا»^(٣٤).

ويمضي الشَّيْخُ جلال الدِّين في عَرَض كلِّ مؤيِّدات الفكرة التي شاء بيانها منذ البدء، مستخدمًا من التمثيلات والتوجيهات والتوضيحات ما يجعل متلقي كلامه يدرك تمامًا ما يريد.

أما القِصَّة الثانية، التي أسلفنا القول إننا سنمثلُّ بها، فتتصلُّ بِنَبِيِّ الله صالح عليه السلام. ومعروفٌ أنَّ ثَمَّةَ فِكْرًا كثيرة يمكن أن تعبرَ عنها جزئياتُ آيةِ قِصَّة، لكنَّ جلال الدِّين في موضع استشهدانا أراد إيضاح جملةٍ من الفِكر التي تتصل بطبيعة الأنبياء وصلتهم بأقوامهم. فقد أسلمه الحديثُ عن العالم الظاهر المتواضع والعالم الخفي العظيم لكلِّ نبيٍّ إلى عقْد هذا العنوان:

«كيف رأَتْ عيونُ الحسِّ صالحًا وناقته حقيراً لا نصيرَ له وكيف أنَّ الحقَّ إذا أراد أن يهلك جيشاً أظهر خصومته في نظره قِلَّةً حقيرة، ولو كانت هذه القِلَّة هي الغالبة (قال تعالى):

«ويقللُكم في أعينهم ليقضي اللهُ أمراً كان مفعولاً» [الأنفال ٨ / ٤٤]. وتحتَه يقول الشَّيْخُ:

- إنَّ ناقَةَ صالحٍ كانت - في صورتها الظاهرة - ناقَةً، فكان من جهل هؤلاء القومِ

الحاقدين أن قطعوا ساقها (وعقروها).

- فهم حين أصبحوا خصوماً لها على الماء، أعماهم (الجِرْصُ) على الخبز والماء.

- لقد كانت ناقةُ الله تشرب الماء من التبع ومن السحاب، فحبس هؤلاء ماء الحق عن الحق.

- فأصبحت ناقةُ صالح، مثل جسم الصالحين، كميناً لهلاك الطالحين.

- (لترى) ماذا جلبَ (أمرُ الحق): «ناقة الله وسقياها» على تلك الأمة من أحكام الموت والألم.

- إنَّ مُحْتَسِبَ غَضَبِ الحقِّ تقاضاهم مدينةً كاملة، ديةً لناقةٍ واحدة.

- فَرُوحُ (النبيِّ) مثلُ صالح، وجسْمُه كالناقة، والرُّوحُ في وصالٍ، وأما الجِسْمُ فهو أسيْرُ الفاقة.

- إنَّ رُوحَ صالحٍ لم تكن قابلةً للآفات، فالضَّرْبُ قد وقعَ على الناقة (الجِسْم) ولم يقع على الذات.

- فليس أحدٌ بمتصِّرٍ على قلوب الأنبياء، وإيذاء (العدوِّ) لهم إنما يقع على الصَّدَفِ لا على الجوهر.

- فَرُوحُ صالحٍ لم تكن قابلةً للإيذاء، ولا كان نورُ الله خاضعاً للكفَّار.

- لقد اتَّصلتْ رُوحُه بجِسْمِ ثرايٍ، حتَّى (يستطيعوا) إيذاءه، ويروا الامتحان.

- وما كانوا مدركينَ أنَّ إيذاءَ هذا إيذاءً له (الله)؛ فإنَّ ماءَ هذا الإبريق متَّصلٌ بماءِ النهر.

- لقد علَّقَ اللهُ هذا (الرُّوحَ) بجِسْمٍ لكي يصبح ملجأً للعالمين.

- فكنَّ عبدًا لناقة جسم الولي، حتَّى تصبح رفيقًا لها في خدمة روح صالح^(٣٥).

وهكذا يمضي العارف الكبير في تَظْمٍ طويل يفصّل فيه كثيرًا من الفِكر والمعاني المعبّرة أساسًا عن بُعد عميق في فهم الإسلام العظيم. وفي هذه الوجهة يستطيع المتأمل القول إنَّ أجمل ما يظفر به قارئ جلال الدّين ذلك العمق في فهم معاني الإسلام حتَّى كأنَّ المرءَ أمامَ إسلامٍ لا يملك مَنْ لديه مُسكّةٌ من العقل والقلب إلا أن يستجيب له وينجذب إليه ويشعر بضرورة تلبية مطالبه. التفصيل العميق المصوّر لكلّ الجزئيات يحكي للإنسان قصّته الحقيقيّة في خَلقه ورِخلته في هذه الدّنيا، وفي مآله إلى الله سبحانه، في قَصٍّ لا يدعُ زيادةً لمستزيد. وربّما من هذه الوجهة، تخاطب آثارُ جلال الدّين البشَر جميعًا في صَرْبٍ من الحَيّدة والتعاطف والحُتُوّ يسمح بحالٍ من خشوع القلب لذِكر الله. وإنَّ في مستطاع كلام هذا الشّيخ العظيم أن يجعل المتأمل مستيقنًا تمامًا أن خيرَ حالٍ يكون عليها الإنسان إنّما هي بالسّير في النهج الذي يرسمه جلال الدّين. إنّنا هنا أمامَ أصولٍ أصولٍ الدّين، بتعبير جلال الدّين نفسه.

والحقُّ أنّ المضطرب الإبداعيّ الذي ينطلق فيه جلال الدّين في غاية التنوّع والسّعة، وقد أوتي من أدوات التأثير والخلابة والسّحر ما يجعله قليلَ النظير في آداب العالم جميعًا. والذي نحسبنا غير مخطئين في تقريره أنّ طرائق الفنّ وأساليب التعبير ومهارات تقديم المعنى التي عثر عليها جلال الدّين في القرآن الكريم قد حَبَتِ الشاعِر الكبير من أدوات إنعاشِ الرّوح وجذبهِ وإيقاظهِ ما يُضفي على آثاره طابعًا من رُوح الفنّ يساوق تمامًا الرّوح الإنسانيّ في جوهره الأوّل، عندما كان قريبًا من الحقّ سبحانه،

قبل أن يستبدَّ به عالمُ الحسِّ والكُدورة وتعدُّدِ الوجْهة. ونحن نستعير هنا مصطلحَ «الوجْهة» هذا من الإشارة القرآنيَّة إلى تعدُّدِ جهاتِ البشْرِ في هذه الدنيا: «ولكلِّ وجْهةٌ هو مولِّيها» [البقرة ٢ / ١٤٨].

ووفقاً لهذا الفهم نستطيع إدراكَ التنوُّع في طرائق التعبير الذي يستخدمه الشَّاعرُ في تعامله مع قصص الأنبياء. ويعرفُ مَنْ هيأ لهم المولى، سبحانه، أن يلبسوا آثاره مبلغَ الاختلاف والتباين في أساليب البيان لديه. ويمكن إدراكُ شيء من هذه الطبيعة عند مقارنة ما قدّمنا من شواهدٍ تعامله مع القصص النبويِّ بما أتى به المبدعُ الكبير في «ديوان شمس تبريز»، أو «فيه ما فيه» أو «المجالس السبعة». ونكتفي في هذا الشأن بتقديم صورةٍ لإفادة جلال الدين من القصص النبويِّ في كتابه «المجالس السبعة». ففي سياق حديثه عن سلطان «اسم الله» سبحانه على النفوس العاتية يورد العارفُ جلالُ الدين جانباً من قصّة سُلَيْمان عليه السَّلام وبلقيس، وفي تضاعيف ذلك يُغني جلالُ الدين إطارَ القصّة بلغةٍ غاية في الإبهاج والإيقاظ والتأثير. وفي استطاعتنا القولُ إنّه في هذا الجانب يتجلّى تمكُّنُ جلال الدين من العربيَّة والفارسيَّة وإفادته من الطاقات التعبيريَّة العالية في بيان العرب. يقول جلالُ الدين:

«بِسْمِ اللَّهِ، اسْمِ ذَلِكَ الْمَلِكِ الَّذِي نَجَاةُ الْعِبَادِ فِي رِضَاهِ، وَكُلُّ مَنْ لَدَيْهِ عِزٌّ فَهُوَ مِنْ فَيْضِ فَضْلِهِ، وَكُلُّ مَنْ لَدَيْهِ ذَلٌّ فَهُوَ مِنْ كِمَالِ عَدْلِهِ، بَقَاءُ أَهْلِ الدُّنْيَا بِمَشِيئَتِهِ، وَفَنَاءُ النَّاسِ بِإِرَادَتِهِ، وَحَيْثُا وُجِدَ عَزِيزٌ، فَهُوَ مَزْدَانٌ بِخَلْعَةِ كَرَمِهِ، وَحَيْثُا وُجِدَ ذَلِيلٌ فَهُوَ صَرِيحٌ قَهْرِهِ، وَمَنْ تَحْتَ الزُّنَارِ الضِّيْقِ الَّذِي عَقَدَهُ عَلَى أَوْسَاطِ الْغُرَبَاءِ يَأْتِي هَذَا الصَّوْتُ: «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْقَدِيرُ»؛ وَمَنْ هُدِبَ الطَّيْلِسَانَ الَّذِي أَلْقَاهُ عَلَى

أكتاف العُرفاء يأتي هذا الصَّوتُ: «وهو اللَّطيفُ الخبير».

بِسْمِ اللَّهِ، ذلك الاسم الذي في عهد سُلَيْمَانَ استعادَ بلقيسَ من يد تلبیس إبليس، فعندما سمعَ سُلَيْمَانُ أَنَّ بلقيسَ في مدينة سَبَأ قد سَخَّرت النَّاسَ لها وانصرفتُ من طريق الحقِّ إلى الباطل، كتبَ رسالةً في خَطِّين بالفَحْمِ: «إنه من سُلَيْمَانَ وإنه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». واتَّخَذَ الهُدُودَ رسولاً أرسله برسالةٍ منه إلى ولاية أولئك القوم الضالِّين؛ ابتغاءً أن يحرِّرَ أولئك المنقطعين في بادية التَّهْمَةِ بنور شُعلة الهداية من ظُلْمَةِ الضَّلالة، ويأتي ببَلْقَيْسَ من يد تلبیس إبليس إلى فضاء التحقيق والتقديس.

ذلك الطائرُ الضَّعيفُ طارَ بجناح الجلال حتَّى دخلَ ولاية الضَّلالة، فجلسَ في ناحية من شُرْفَةِ قَصْرِ بلقيس، كان يفتش عن سبيلٍ للدُّخولِ إلى حضرة بلقيس، رأى كوةً مفتوحةً من شُرْفَةِ قَصْرِ بلقيس إلى الصَّحراء، طار إلى تلك الكوة، رأى بلقيسَ نائمةً، وضعَ رسالةً دعوةً إلى جانبها، وبمنقاره أحدثَ جُرحًا على صدرِ بلقيس، ثم جلسَ منتظرًا في زاوية طاق الاشتياق.

استيقظتْ بلقيسُ من نومها، عرَّتْ وجودها رِعدةً [فقالَتْ في نفسها]: مَنْ هذا الذي كان قادرًا على أن يجتازَ هذه الحجبَ والبوابات الكثيرة ويوقظني بقهر جُرحه؟ - لا بدَّ من أن يكون خصمًا عظيمًا هذا الذي يجتازُ كثيرًا من القصور المحصنة والبوابات الحديدية. رفعتُ رأسها فلم ترَ أحدًا، فأدركتها الحيرة، رأت رسالةً في الدَّعوة إلى الإسلام مُلقاةً إلى جانبها، فتحت الرسالة، فرأت سطرًا مكتوبًا، فوقعَتْ عينها على نقطة باء «بِسْمِ اللَّهِ». أو قد قلبها شُعلةً في صميم صدر

الميم، صار قَطًا قَلْبِهَا صَيْدًا لِبَازِ الْإِيْمَانِ، فقالت: لا بَدَّ في النِّهَايةِ من أن يكون لهذه الرِّسالةِ حَامِلٌ، وَفَرَكْتُ عَيْنِهَا، وَأَجَالْتُ الطَّرْفَ حَوْلَ حُجْرَتِهَا. في الحال، وَقَعْتُ عَيْنُهَا على طائرٍ صَغِيرٍ كان قد وَقَفَ على نَاحِيَةٍ من طَاقِ القَصْرِ. فقالت لنفسها: حَامِلٌ هذه الرِّسالةِ هذا الطَّائِرُ؟ أَيُّ أمرٍ عَجِيبٍ هذا؟ - رسولٌ بهذا الصَّغَرِ ورسالةٌ بهذه العظْمَةِ!

أَيُّ أَحْبَابِي، إنَّ مُرادِي من سُلَيْمَانَ إِنما هو حَضْرَةُ الحَقِّ؛ والمرادُ من بَلْقِيسِ هو النَفْسُ الأُمارةُ؛ والمرادُ من الهُدْمُدُّ هو العَقْلُ الذي في رِكنٍ من قِصْرِ بَلْقِيسِ النَفْسِ يَضْرِبُ كُلَّ لِحْظَةٍ مَنقارَ الفِكرةِ في صَدْرِ بَلْقِيسِ، فيوقِظُ بَلْقِيسَ النَفْسِ هذه من نَوْمِ الغَفْلَةِ، ويعرِضُ عليها الرِّسالةَ»^(٣٦).

ولا يخفى على المتأمل في هذا النص أن ثمة اقتدارًا قليلًا للتظير على تحويل المادة القصصية المحدودة إلى فضاءٍ واسعٍ من التفاصيل والتزاويق يشمل كل عناصر القصص من شخصياتٍ وأحداثٍ وحبكةٍ وإطارٍ زمنيٍّ ومكانيٍّ. وفي نهاية النص يصرح لنا الشاعر الكبير بالطابع الرمزي للقصة. واللافت للنظر هنا ذلك القدر الهائل من الحرية الذي يتيح الشاعر الصوفي المسلم لنفسه في رسم جزئيات عوالمه وفي القدرة على القول في النهاية إن الذي ذكرته ليس سوى رمز؛ فيأذن لنا بذلك بأكثر من مستوى لإدراك الأشياء. ويمكن القول هنا إن وضوح الفكر الإسلامية في ذهن الشاعر والمفكر المسلم والقدرة التخيلية العالية لديه، مكناه من أن يجد الأمثلة في الحياة لكل جزئية من جزئيات فكرته بقدر كبير من اليسر والتدفق. وهكذا فإن عوالم الغيب تغدو عوالم

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٢٥٥

شهادة في ذهنية الشاعر المسلم. والحقيقة أن المرويات عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام وبعض أصحابه تشير بوضوح إلى هذا الذي نقول، وحديث الصحابي عن رؤيته أهل الجنة يتزاورون وأهل النار يتضاوغون مصداقاً لذلك (٣٧).

٤- سيرة النبي محمد عليه الصلاة والسلام وسير صحبه الكرام:

ينظر المسلم إلى النبي محمد، عليه الصلاة والسلام، على أنه المثال المحتذى، مصداقاً لما جاء في القرآن الكريم من قوله سبحانه: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة» [الأحزاب ٣٣/٢١]؛ أي قدوة طيبة جميلة. وفي الصياغة القرآنية هنا أكثر من ملمح دال: فتقديم الخبر «لكم» مع التوكيد بـ «اللام» و «قد» و «كان» يفيد ضرباً من القصر، وتأكيد اختصاص المؤمنين بهذه القدوة. ولا يستخدم الذكر الحكيم هذا الضرب من التقديم إلا في مقام بيان أهمية ظفر المخصص بما خصص به؛ ولعله من هذه الوجهة نفهم شيئاً من معنى قوله تعالى: «لنا أعمالنا ولكم أعمالكم» [الشورى ٤٢/١٥]، وقوله تعالى: «لكم دينكم ولي دين» [الكافرون ١٠٩/٦]. ويتمثل الملمح الدلالي الثاني في ما يُسمى «التجريد» في قوله سبحانه: «في رسول الله». ويوحى هذا الاستخدام بتحوّل المجرد منه، وهو هنا رسول الله عليه الصلاة والسلام، إلى كينونة مكتملة في الصفة المرادة. ومثل ذلك أيضاً الاختيار من بين مجموع أسماء النبي محمد وصفاته، عليه الصلاة والسلام، أن يكون «رسول الله». وتحتل دلالة الإضافة هنا معنيين؛ أي رسول لله، ورسول من الله؛ ويعني هذا كله: لكم، معشر المؤمنين، في من أرسله الله، أو من هو مرسل من الله، «أسوة حسنة». والحسن: الجمال الظاهر. ووصف الأسوة النبوية بالحسنة، أي الجميلة، يجعل

تأملاتٌ في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي المتأسي بها يسير دائماً في وادي الجمال. والحُسْنُ، بمعنى الجمال، من أفعال الحق سبحانه ومن منحه للإنسان، ومطلوبٌ من الإنسان أن «يُحْسِنَ»؛ أي يأتي بالجمال، في كل ما يأخذ ويدعُ؛ استجابةً لأمر الحق سبحانه: «وأحسِن كما أحسنَ اللهُ إليك» [القصص ٢٨/٧٧].
ولله دَرٌّ من قال: «ما الإنسانُ لولا الإحسانُ؟».

ووفقاً لهذا الفهم، فيما نحسبُ، نظرَ العارفون إلى سيرة رسول الله عليه الصلاة والسلام ويسير أصحابه، رضوانُ الله عليهم. ومن هنا ترددت أخبارهم في آثار العارف الكبير جلال الدين. ولكنته، وفق سننه المعهود، لا يقف إزاءها موقفَ الراوي الذي لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلا أحصاها، بل موقفَ من يريد أن يدل على الله بكل ما يأتي به، خاصةً في المنوي.

ومن الأمثلة الموضحة تماماً لما نحن في صده ما أتى به جلال الدين في شأن فتح مكة، إذ يقدم فهماً خاصاً يربط الأمر من أوله إلى آخره بتنفيذ المصطفى عليه الصلاة والسلام مراد الحق سبحانه. ويعقد شيخُ الحق لذلك هذا العنوان:

«في بيان أن طلب الرسول - عليه السلام - فتح مكة وغير مكة لم يكن لآته أحبُّ مُلك الدنيا، فقد قال عنها: «الدنيا جيفة»، وإنما كان ذلك الفتحُ بأمرٍ من الله». وتحت هذا العنوان يقول:

- وهكذا جهَدَ الرسولُ لفتح مكة. وكيف يكونُ الرسولُ متَّهماً بحبِّ الدنيا؟

- وهو الذي أغلقَ عينيه وقلبه، يومَ الامتحان، عن خزائن السموات السبع.

- لقد جَفَلتُ آفاقَ السموات السبعِ بالخورِ والجنانِ الذين احتشدوا لمشاهدته.

- وكلُّ منها قد أخذَ زينتَه من أجله. وأنى تكون له عنايةٌ بغير الحبيب؟

- لقد أصبح مفعم القلب بإجلال الحق، إلى الحد الذي لم يدع للمقرّين إلى الحق سبيلاً إلى قلبه.

لا يسع فينا نبّي مرسلُ
والملك والروح حقاً فاعقلوا

- إن (بصرنا) ما زاع عن (سبيل الروح) فلسنا كالزّاع (ننشد الحيف)، نحن سُكاري بمن صبغ البستان، ولسنا سكارى بألوانه.

- ولما كانت خزائن الأفلاك والعقول قد بدت (عديمة القيمة) كالقش أمام عين الرسول،

- فإذا تكون مكة والشام والعراق، حتى يظهر في سبيلها الصّراع والحرص؟

- فهذا التصوّر والظنّ إنّما هما للمنافق، الذي يتخذ من روحه الشرير قياساً.

- إنك لو جعلت أمام وجهك زجاجة صفراء، رأيت جملة نور الشمس أصفر اللون.

- فلتكسرنّ تلك الزجاجات ذوات اللون الأزرق والأصفر، حتى تتبين الغبار والرجل (المحتجب وراءه).

- إن الغبار قد تصاعد برأسه حول الفارس، فظننت هذا الغبار رجل الله.

- لقد رأى إبليس الغبار فقال: «كيف يتفوق سليل الطين هذا عليّ، أنا الناريّ الجبين؟»

- فما دمت ترى الأعزاء (من الأنبياء والقديسين) بشرّاً (كعامّة الناس)، فاعلم أن

نظرك هذا إنّما هو ميراث إبليس اللعين!

- فلو لم تكن سليل إبليس، أيها العبد العنيد، فكيف وصل إليك ميراث ذلك الكلب؟

- وإني لستُ بكَلْبٍ، بل أنا أسدُ الحقِّ، الذي يعبد الحقَّ. وما أسدُ الحقِّ إلا من خلَّص من الصَّورة.

- إنَّ أسدَ الدُّنيا ينشُدُ الصَّيْدَ والغذاء، وأمَّا أسدُ المولى فينشُدُ التحرَّرَ والموت!

- فهو حينما يرى في الموت مائة وجودٍ، فإنَّه يحرقُ وجوده مثل الفَرَّاشَةِ.

- لقد أصبح حُبُّ الموت قرينَ الصَّادقين، ولقد كانت هذه الكلمة امتحاناً لليهود^(٣٨).

الشَّعْرُ هنا شعورٌ يحكِّمُه العقلُ المؤمنُ الذي يعطي المملِكَ للملِكِ، ويبصرُ الأشياءَ على حقيقتها بعيداً عن فعالية الوهم والظنِّ التي تجعل الشَّاعِرَ يهيمُ في كلِّ وإدٍ من أودية الضلال. الشَّاعِرُ هنا يعرفُ النتائج منذ البدايات، والشَّعْرُ هنا كالسَّموات والأرض، آياتٌ دالَّاتٌ وشواهدٌ قائماتٌ، يؤدِّي الحجَّةَ عن الحقِّ سبحانه ويشهدُ له بالربوبية، كما قال ذلك الخطيبُ الذي راق الجاحظَ ذاتَ مرَّة.

وقد يوظفُ الشَّيخُ جلالُ الدِّين الحادِثَةُ النَّبويَّةَ في إيضاح قاعدةٍ من قواعد الإيمان أو تصوّرٍ من تصوّرات الإسلام، كما يبدو ذلك واضحاً في العنوان الذي وضعه لفكرة أن كلَّ إنسانٍ يرى الأشياءَ من دائرة وجوده هو؛ والعنوانُ هو قوله:

«في بيان أن حركة كلِّ إنسانٍ إنّما هي من المكان الذي هو فيه، كما أنّه يشاهدُ غيره

من دائرة وجوده...»^(٣٩).

وتحت هذا العنوان يقول:

٣٨ - المشنوي، ج ١/ الأبيات ٣٩٤٨ - ٣٩٦٧.

٣٩ - المشنوي، ج ١، ص ٢٩٧.

- لقد رأى أبو جهل أحمدًا فقال: «ما أقبَحَه شكلاً ذلك الذي خرج من بني هاشم».

- فقال له أحمد: «ذلك صدِّق، لقد قلتَ الصدِّق، وإن كنتَ قد بالغتَ».

- ورأى الصِّديقُ أحمدًا فقال: «يا شمسَ (الروح)، إنك لستَ من الشرق ولا الغرب فتألقِ مشرقًا».

- فقال أحمد: «لقد قلتَ الصدِّق، أيها العزيز، يا مَنْ نجوتَ من هذه الدُّنيا التي لا تستحقُّ شيئًا».

- فقال الحاضرون: «أيها الملك، لماذا وصفتَ كلًّا من هذينَ الرجلينَ بقَوْلِ الصدِّق، مع أنَّ كلًّا منهما تكلمَ بما يضاة قولَ الآخر؟».

فقال الرسول: «إنني مرأةٌ صقلتُها يدُ (القدرة الإلهية): فالترُّكُ والهنودُ يشاهدون في (حقيقة) كيانهن»^(٤٠).

وهكذا كانت سيرة النبي عليه الصلاة والسلام وأحداث حياته مادةً لتأييد الأبعاد الصوفية للإسلام، كما فهمه المفكر الكبير جلال الدين، وسيبلاً أيضًا لتقديم هذه الأبعاد إلى فئات الناس على اختلاف مستويات ثقافتهم وتحصيلهم.

والذي نخال أنه إحدى الحقائق في آثار جلال الدين أنه كان منافعًا قويًا عن فهم خاص للإسلام اعتقد أنه الأصحُّ والأسلمُّ. إذ يظهر في جمهرة آثاره محاربًا على جبهات مختلفة ساعيًا بكل ما أوتي من قوة إلى إشاعة ضربٍ من الفهم العميق للإسلام، مستمدًّا أساسًا من معاني القرآن الكريم وسلوك الأنبياء والأولياء الذين يسميهم الملوك الروحيين.

تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي
 ويُفهم من كثير مما جاء به الشيخ في هذا المجال أنه يريد للدين أن يكون كما قدمه
 الأنبياء تمامًا. ويشير في مواطن كثيرة إلى أن تقديم الدين يعاني أحيانًا من أهواء
 أصحاب الاستدلال والمنطق، ولا يكون الدين عندئذ لله. ويعبر عن هذا من بعض
 الوجوه قوله في الجزء الأول من المثنوي في متابعة قصة الجذع الحنان:

- إن هؤلاء الاستدلاليين يسعون على ساق خشبية، والساق الخشبية متعثرة واهية.
 - فهم على خلاف قطب الزمان، صاحب البصيرة، من تدهل من ثباته الجبال.
 - والعصا هي ساق الأعمى، وهي معه حتى لا يتعثر بالحصى فينقلب على رأسه.
 - إن الفارس وسيلة الجيش إلى الظفر، فمن مثله لأهل الدين؟ - إن (لهم) أرباب
 النصر.

- والعُمى، وإن أبصروا الطريق بالعصي، فهم في رعاية الخلق المبصرين.
 - فلو لم يكن هناك مبصرون، وملوك (روحيون)، هللك جميع من في الدنيا من العُميان.
 - فما يتأتى من العُميان زرع ولا حصاد، ولا عمارة ولا تجارة ولا ربح.
 - ولو لم يرحمك الله، ويتفضل عليك، لكسر لك عصا استدلالك.
 - فما هذه العصا؟ - إنها القياسات والأدلة. ومن وهبها للناس؟ - إنه المبصر
 الجليل.

- وما دامت هذه العصا قد أصبحت آلة للحرب والنزاع، فلتحطمها ولتبدها،
 أيها الضير.

- لقد أعطاك هذه العصا لكي تتقدم بها (نحوه)، فإذا بك في غضبك تتهجم بها عليه.
 - فيا حلقة العُميان، ماذا أنتم فاعلون؟ - ألا فلتحضرُوا بينكم بصيرًا هاديًا.

- ولتعتصموا بحبل مَنْ وهبكم العصا، ولتتأملوا ما لقيه آدم من العصيان.
 - ولتنظروا إلى معجزتي موسى وأحمد، وكيف صارت العصا حيةً أو جذعاً يعقل.
 - فمن العصا تنطلق الحية، ومن الجذع ينطلق الحنين، خمس مرات كل يوم من
 أجل الدين^(٤١).

ولعل من الأخبار التي أطال جلال الدين الوقوف عندها كثيراً، ما يُعرف بـ
 «حديث حارثة»، الذي يشرحه جلال الدين تحت هذا العنوان: «كيف سأل الرسول
 عليه السلام زيدا (قائلاً): «كيف أنت اليوم، وكيف أصبحت؟» وكيف أجابه زيد
 بقوله: «أصبحت مؤمناً يا رسول الله».

وتحت هذا العنوان يفصل جلال الدين القول هكذا:

- قال الرسول ذات صباح لزيد: «كيف أصبحت أيها الصحابي النقي الطاهر؟»
 - فأجاب قائلاً: (أصبحتُ) عبداً مؤمناً. فقال الرسول: «فأين علامة بستان
 الإيمان إن كان قد تفتح؟»
 - فأجاب زيد: «لقد ظلمت أعاني الظماً أياماً، وكان العشق وهيبه يؤرقني خلال
 الليالي.

- فاخرقت (جدار) الأيام والليالي، كما يخترق الدرع رأس الحربة.
 - فهناك (وراء الليل والنهار) يتساوى الولد وامتداده، وهناك تتساوى مئآت
 الألوف من الساعات بساعة واحدة.
 - وهناك يتحد الأبد والأزل. والعقل، بتفكره، لا سبيل له إلى هذا الجانب».

تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي

- فقال الرسول: «فأين هديتُ هذا الطريق؟ - أحضرها، وهل من معلّم سبيل واحد من تلك الديار الجميلة؟».

- فقال زيد: بينما الناس يبصرون السماء، أرى أنا العرش وأهل العرش!

- والجنات الثماني، والنيان السبع ظاهرة أمامي، كالصنم أمام عبده.

- وهانذا، أميز الخلق، واحداً واحداً، كما أفرق بين القمح والشعير في الطاحون.

- فقد تميز أمامي أهل الجنة، من الغرباء عنها، كما يتميز الثعبان من السمكة».

- إن يوم (البعث)، «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، هو يوم الميلاد (الحق) للروم والزنج، ولكل جنس».

- وأما قبل ذلك فمهما كانت الروح مليئة بالعيوب، فإنها تكون مغيبة عن الخلق طي الرحم..

وهكذا إلى أن يقول:

- فهل أتكلّم أم أحبس أنفاسي؟ - فعض الرسول على شفته مشيراً إلى زيد أن يلزم الصمت.

(فقال زيد): يا رسول الله، هل أقول سرّ الحشر؟ - وهل أكشف اليوم بهذه الدنيا أسرار التشور؟

- ألا فلتأذن لي حتى أمزق الحجب، وحتى يُشرق جوهرى كأنه إحدى الشمس.

- بل حتى تُصاب الشمس بالكسوف (خجلاً منّي)، وإذ ذلك أميز النخيل من الصفصاف.

- وأظهر أسرار يوم البعث، وأبين النقد الصحيح من الزائف.
 - وأكشف أصحاب الشمال الذين قطعت أيديهم. وأفرق بين لون الكفر ولون السراب (المنير الأبيض).
 - وأكشف حفر التفاق السبع، بنور قمر لا يعتره خسوف ولا محاق.
 - وأجلو سربال الأشقياء، وأسمع (هدير) طبول الأنبياء.
 - وأظهر الجحيم والجنان، وبينهما البرزخ، عياناً أمام أعين الكفار^(٤٢).
- وهكذا، يغدو كل شيء في السيرة النبوية، وفي حياة الصحابة، مادة لتقديم رؤية إسلامية للأشياء، تنطلق أساساً من الإيمان التام بحقيقة الوحي، وتعبير سير الأنبياء وأهل الفضل والصلاح، على الجملة، عن مُراد الحق سبحانه من الإنسان.

٥- أحوال الزهاد والصوفية وأقوالهم:

تمثل أحوال الزهاد والصوفية وأقوالهم الاستجابة العملية لفهم عميق لحقائق الدين يقترب فيه الظاهر من الباطن، أو يغدو فيه الظاهر عين الباطن، على اختلاف في درجة التطابق هذه. ومنذ وقت مبكر كان حال العبد الصالح أو المؤمن، أو قاله، مادة لتصوير حركة الإنسان المستجيب لمواد مولاه منه. ويحفل القرآن الكريم بالأحاديث النبوية والكتب السماوية بأمثلة هذه الأحوال والأقوال. وبوحي من ذلك كله عرفت الثقافة الإسلامية لونا من التأليف عُرف باسم «كتب الرقائق والزهد» و«كتب السير والسلوك».

وتدل آثار جلال الدين على اطلاع واسع في هذا المجال، وعلى قدرة وتمكن في

تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي
الإفادة من أحوال الزهاد والصوفية وأقوالهم في بلورة فكره وتقديم وجهات نظره إزاء
التصورات الإسلامية المختلفة. ويجد المرء نفسه في حاجة إلى متسع أكبر من هذا المأذون
لنا به هنا للإتيان على ذكر أسماء الزهاد والصوفية الذين أفاد جلال الدين من المأثور
عنهم. وأكثر من أورد أقوالاً لهم من شعراء الصوفية الكبار، في خراسان في الزمان
القريب من زمانه، سنائي الغزنوي وفريد الدين العطار. وقد كان لهذين الشاعرين
العارفين منزلة المحب المكرم لديه. ويحدث أحياناً أن يقرن الشيخ بين قول لأحد
الصوفية وحديث من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام؛ ليكونا منطلقاً لتقديم فكرة
يريدها، وذلك مثل هذا العنوان الذي يقول فيه:

تفسير قول الحكيم (سنائي):

«إن كل قول جعلك تتخلف عن الطريق يستوي فيه الكفر والإيمان، وكل صورة
جعلتك تقع بعيداً عن الحبيب يستوي فيها الحسن والقبح».

وفي معنى قوله - عليه السلام -:

«إن سعداً لغير، وأنا أغير من سعد، والله أغير مني؛ ومن غيرته حرّم الفواحش
ما ظهر منها وما بطن».

حيث يقول تحت هذا العنوان:

- إن العالم جاء غيراً؛ لأن الحق قد سبق هذا العالم في الغيرة.

- فهو مثل الروح، والعالم كالجسم، والجسم يتقبل من الروح الحسن والقبيح.

- وكل من صار محراب صلته عين اليقين، فاعلم أن عودته إلى إيمان (العوام) شين.

- إن كل من أصبح حافظاً لثياب الملك، يكون أتجاره من أجل ملكه خسراناً عليه.

- وكلّ مَنْ أَصْبَحَ جليسا للسلطان، يكون جلوسه على باب السلطان عيبًا وغيبًا.

- و (كلّ) مَنْ حَظِيَ بتقبيل يَدِ المَلِكِ، يكون اختياره تقبيلَ قَدَمِهِ إثمًا^(٤٣).

وإنه لا مجانبة للصواب في القول هنا إن أقوال العارفين وأرباب الصلاح تستمدّ ضياءها من المشكاة نفسها التي يستمدّ منها الأنبياء، وهو ما يجد تعبيرًا عنه في قول المولى سبحانه حكاية عن إبراهيم عليه السلام: «وقال إني ذاهبٌ إلى ربّي سيهدين» [الصفّات ٣٧/٩٩]، فإن كلّ الذاهبين إلى الله سبحانه سيجدون الهداية، وستعبّر أقوالهم من ثمّ عن معاني الهداية التي وجدوها.

وقد يعمد مولانا إلى طريق آخر وإن يكن قريبًا من هذا الذي قدّمنا القول فيه؛ فيأتي بتفسير لقول أحد شعراء الصوفيّة، حتّى إذا انتهى من تفسيره التفسير الذي يؤيد الفهم الذي أراد تقديمه أعقب ذلك بتفسير لحديث شريف يؤيد قصدّه في التعبير السابق. وذلك كما فعل في العنوان الذي يقول فيه:

«تفسير قول الحكيم:

«إنّ في عالم الرّوح سماواتٍ تحكّم سماء الدنيا

وفي طريق الرّوح مرتفعاتٌ ومنخفضاتٌ وجبالٌ عالية»

إذ يقول الشاعِرُ تحت هذا العنوان مفسّرًا:

- إنّ للغيب سحابًا آخر وماءً آخر، وله سماءٌ غير تلك السماء وشمسٌ غير تلك

الشمس.

- وليست هذه تظهر إلا للخواص، وأمّا مَنْ عداهم فإنهم «في لبسٍ من خلقٍ

جديد» [ق ٥٠ / ١٥].

- فهناك أمطارٌ يزدهر بها الثَّباتُ، كما أنَّ هناك أمطارًا تصوِّحه.
- فنفحاتُ أمطار الربيع آية العَجَب، وأما أمطارُ الخريف فهي للبستان كالحُمَى!
- فأمطارُ الربيع تغذِّيه برفق، وأما أمطارُ الخريف فتجعله معتلاً اصفرَّ اللون.
- وهكذا البرْدُ والريِّحُ والشَّمسُ، فلتعلمُ أنَّها متفاوتة الآثار، ولتَمسِكْ بطرف الخيط.
- وفي الغيب أنواعٌ من ذلك أيضاً، فيها النفعُ والضَّرُّ وفيها الريحُ والحُسْرُ.
- وأنفاسُ الأبدالِ إنَّما هي ذلك الربيعُ، فهي تُنبِتُ الخضرةَ في القلوب والأرواح.
- وإنَّها لتفعلُ بالمجدود الطالع ما تفعله أمطارُ الربيع بالأشجار!
- فإن كانت في المكان شجرةً ذابِلَةً، فلا تنسبُ عيبتها إلى الرياح التي تبتُّ الحياة.
- إنَّ الرياح قد أدَّتْ عملها إذ هبَّتْ، فمَنْ كان ذا روحٍ أثرها على روحه ^(٤٤).
- ويُعقب الشاعر ذلك كله بإيرادِ حديثِ النبيِّ عليه الصلَاةُ والسَّلَامُ وشرِّحه قائلاً:
- في معنى الحديث: «اغتنموا برْدَ الربيع؛ فإنَّه يعملُ بأبدانكم كما يعملُ بأشجاركم، واجتنبوا برْدَ الخريف؛ فإنَّه يعملُ بأبدانكم كما يعملُ بأشجاركم».
- وغيرُ خافٍ هنا أنَّ العالمَ الشعريَّ عند جلال الدين يضع مفرداتِ الإسلام والإيمان والإحسان في إطارٍ من الكونيَّةِ والعينانيَّةِ التي في مقدور كلِّ أحد أن يجد فيها صورةً لنفسه هو، وعرضاً جلياً لحدوسه وإشراقاتِ روحه في لحظاتِ التجلِّي والانكشاف. ونحسبُ أنَّه في هذه المنطقة يلتقي الإسلاميُّ والإنسانيُّ؛ فيكون الإسلامُ كما أَرادَه اللهُ سُبْحانَه ورسولُه عليه السَّلَامُ: «دينَ الله»، المهيأً لأن يدخلَ الناسُ فيه أفواجاً.

ولا يداخلنا شيءٌ من الشكِّ البتَّة في أن احتضان الروح الشعري عند جلال الدين هذا الفضاء الواسع الشامل لعالم الغيب والشهادة يجعل من شيخ الحق، جلال الدين، نموذجاً رائعاً للمبدع المسلم المطل على العالم من علياء عالم لا أبهى ولا أجمل. فقد قال درايدن في وصف شكسبير شاعر الإنكليز الكبير: «إن جميع صور الطبيعة حاضرة في ذهنه؛ فهو لا يولّد هذه الصور عن جهد ومشقة، وإنما عفواً»^(٤٥). وهذا صحيح إلى حد كبير، لكنّه لا يسجل للعبريّة الإنكليزيّة الكبيرة شهادة تقدير تقف إلى جانب هرم الشعر الإسلامي العرفاني جلال الدين الرومي. وأخلق بالموقف الذي نحن فيه أن تقدّم فيه شهادات أرباب المعرفة وأولي البصّر، كهذا الذي يقوله عملاق الخبرة العرفانيّة والفنيّة والموسيقيّة الصوفي الهندي عناية خان حين قدّم إضامة شعراء العرفان الفارسي إلى الجمهور الأمريكي عام ١٩٢٣م، وذلك إذ يقارن بين شعر حافظ وشعر جلال الدين:

«إن أشعار حافظ، والرومي، ما تزال في الشرق شيئاً جذاباً مفعماً بالنضارة. وبعدهما جاء عددٌ من الشعراء وتبنوا الطريق نفسه في التعبير عن أنفسهم، لكنّه لا أحد منهم عزف النغم نفسه، فلا منافسة في الأشياء الروحية. المنافسة في الأشياء المادّية فحسب، ومن ثمّ وُجد عددٌ كبير من الشعراء منذ زمان حافظ، لكنّه ليس منهم من عزف النغم نفسه، لم يستطع أحدٌ أن يضارعه.

إلهام الرومي كان مختلفاً، كان أكثر صوفيّة، الشعور الذي يؤنسه المرء في شعر الرومي مختلفٌ عن ذلك الذي يؤنسه في شعر حافظ. في شعر حافظ ثمة إيقاع،

تأملات في المصادر الإسلامية لثقافة جلال الدين الرومي
 جمال، حُب، أما في شعر الرومي فثمة تبصّر عميق وحبّ وتلمّس للإلهي في
 الموجودات جميعاً. ولعلّ عددًا كبيرًا من الأشخاص في الشرق بلغوا مرحلة
 الورع بقراءة أعمال الرومي الملهمة.

وحتى اليوم، وبعد مضيّ قرون على رحيله من هذه الدنيا، لا يستطيع إنسان على
 قدر من رقة الشعور ورهافة الحسّ أن يقرأ أشعاره من دون أن يسكب العبرات؛
 يبدو شعره يمتلك الحياة، فوراء الكلمات ثمة نورٌ إلهي. يتسم شعره بتأثير يمكن أن
 يخالط شغاف القلب، يمكن أن يُذكر الإنسان بالصفة الحقيقية للحياة. إنه حقيقة، إنه
 طبيعة. يقدم الرومي للإنسانية سرًّا مكشوفًا، «حياة» في شكل شعر.

تقديم حافظ مختلف، برغم أنّ حافظًا يكرّ احترامًا عظيمًا لأشعار الرومي.
 وهو يقول في ملاحظاته حول أعمال الرومي التي كان قد نظّمها شعرًا بالفارسية:
 «عندما أفكّر في العمل العظيم لجلال الدين الرومي، برغم أنني لن أدعوه نبيًا،
 أرى أنه قد أتى العالم بكتاب مقدّس»^(٤٦).

وتضيق بنا سبيل القول إن نحن مضيّن في إثبات كلّ أحوال الزهاد والصوفيّة
 وأقوالهم التي أفاد منها مولانا جلال الدين، لكننا نأذن لأنفسنا بالاستشهاد بمثالين، الأوّل
 بيتٌ للشاعر فريد الدين العطار، والثاني حكاية جرت لصوفي لم يسمّه جلال الدين.

وفي الأوّل يعقد جلال الدين عنوانًا يقول فيه:

«تفسير قول فريد الدين العطار قدس الله سره:

«أيها الغافل، إنك صاحب نفس حسّية، فاحسّ الدماء وأنت تتمرّغ في التراب،

أما صاحبُ القلبِ فلو شربَ السَّمَّ لأصبحَ هذا السَّمُّ تَرْيَاقًا.

وفي تفسيره يقول:

- إنَّ صاحبَ القلبِ لا يصاب بأذى ولو شرب السَّمَّ القاتلَ عيانًا.

- ذلك لأنَّه وجدَ الصَّحَّةَ، وخلصَ من الحِمِيَّةِ، أمَّا الطَّالِبُ المسكينُ فهو صريعُ الحِمَى.

- ولقد قال الرسولُ: أيُّها الطَّالِبُ المستفيد، أْفِقْ ولا تعانِدْ قطَّ مطلوبًا.

- إنَّ ذاتكَ منطويَّةٌ على التَّمَرودِ فلا تدخُلِ النَّارَ، وإن أردتَ دخولها فكنْ، قبل ذلك، إبراهيم.

- وإن لم تكن سبَّاحًا ولا بحارًا فلا تُلقِ بنفسِكَ في اليمِّ غرورًا واعتدادًا.

- إنَّ (العارفَ) يأتي بالجواهر من قاع البحر، ويستخلصُ النِّفْعَ من الضَّرِّ.

- فالكاملُ لو أمسَكَ بالتُّرابِ لأصبحَ ذهبًا، والناقصُ لو أمسَكَ بالذَّهَبِ لأصبحَ ترابًا.

- وحينَ يكونُ الرِّجْلُ المستقيمُ مقبولًا لدى الحقِّ، فيدَّه في (كلِّ) الأمور يدُّ الله (٤٧)...

إنَّ الأمرَ الذي ينبغي أن يُتَّبَعه إليه هنا هو أن شاعرَ الصَّوْفِيَّةِ الأكبر حريصٌ الحِرْصَ كلَّه على أن يغترف من جدول الفهم والتَّصوُّرات التي أشاعها الإسلامُ، وهو يرى أنَّ روحًا واحدًا ينتظم كلَّ أولئك السائرين في سبيل المؤمنين، وقد لازمَ هذا الفهمُ كلَّ ما أتى به. وغيرُ خافٍ أنَّ الرِّسالةَ التي ظلَّ دائئًا حريصًا على بثها هي أن

ينتقل بالإنسان من النفس الحسية إلى أن يكون صاحب قلب.

أما المثال الثاني الذي أسلفنا الإشارة إليه فيضع له مولانا جلال الدين هذا

العنوان:

« قصة ذلك الشخص الذي طرق باب صديق فهتف الصديق من الداخل: «من

بالباب؟» - فقال: «أنا»، فقال الصديق: «مادمت أنت أنت فلن أفتح الباب؛ لآتي لا

أعرف من الأصدقاء أحداً يقول: «أنا». ويقول تحت هذا العنوان:

- قدم رجل وطرق باب صديق. فقال الصديق: «من أنت أيها المفضل؟»

- فأجاب الرجل: «أنا». فقال الصديق: «اذهب فالوقت غير ملائم. وليس للغر

مكان على مثل هذا الجوان!

- وماذا يُنضج الغر سوى نار الهجر والفراق؟ - وأي شيء (سواها) يخلصه من

النفاق؟

- فذهب هذا المسكين، وقضى عامًا في السفر. فاحترق بشر من فراق الحبيب.

ونضج هذا المحترق فعاد، ودار مرة ثانية حول منزل رفيقه.

- ثم طرق الباب بمزيد من التهيب والأدب، حتى لا تنطلق من بين شفثيه لفظة

خالية من الأدب.

- فهتف صديقه قائلاً: «من بالباب؟» فقال الرجل: «أنت بالباب، يا ملك

القلوب!»

- فقال الصديق: «الآن، مادمت أنت أنا، فادخل يا أنا! فالدار لا تتسع لاثنين كل

منهما (يقول): أنا».

- فالخيطُ المزدوجُ ليس (بملائم) لِسَمِّ الخياط، وما دُمَّتْ مفرَدًا، فلتدخل فيه.
- فإنَّ للخيط ارتباطًا بالإبرة، وليس سَمُّ الخياط على قياس الجَمَل.
- وهل يصبح ضامرًا بدنَّ الجَمَل بدونِ مقرَضِ الرياضاتِ والعمل؟
- وقوَّةُ الحقِّ ضروريَّةٌ لذلك - أيها الرَّجُل - فهي التي تقول لكلِّ مُحَالٍ «كُنْ» فيكون.

- فكلُّ مُحَالٍ يصير بقوَّته ممكنًا، وكلُّ حَرُونٍ يغدو من هيئته مُنقادًا طيِّعًا.
- فما الأكمَّةُ وما الأبرصُ؟ - وما الميتُ أيضًا؟ - إنه يُبعثُ حيًّا بدعاءٍ من ذلك (الرَّبِّ) العزيز.

- وذلك العَدَمُ - الذي هو أوغلُّ في الموتِ من الميتِ - مُلزمٌ بالإجابة حينَ يدعوه إلى الوجود.

- فاقْرَأ: «كلُّ يومٍ هوَ في شأنٍ»، واعلَمْ أنه لا يكون قطُّ بدونِ فِعْلٍ أو عملٍ.
- وأهونُ أعمالِه أنه يسيرُ في كلِّ يومٍ ثلاثةَ جيوشٍ:
- فجيْشُ (يسيرُ) من الأصلابِ إلى الأَمْهَاتِ، وذلك لكي ينبتَ في الرِّجْمِ النَّبَاتُ.
- وجيْشُ من الأرحامِ (ينطلق) نحوَ الأرضِ، حتَّى يحفلَ العالمُ بالذِّكُورِ والإناثِ.
- وجيْشُ من الأرضِ (يمضي) نحوَ الأجلِ؛ حتَّى يشهدَ كلُّ إنسانٍ (جزاء) حُسْنِ العملِ.

- وليس لهذا الحديثِ نهايةٌ، فتنبِّه، وسارعُ ثانيةً إلى هَدْيِ الصِّدِّيقَيْنِ الطَّاهِرَيْنِ المَخْلِصَيْنِ (٤٨).

على هذا النحو تغدو أحوال الزهاد والصوفية وأقوالهم مادة حية في النسيج الفكري والفني عند هذا الشاعر الكبير. ولا شك في أن هذه المادة تُتخذ هنا وسيلة للإقناع؛ من وجهة أن هذا الذي حدث أو قيل قد انتمى تمامًا إلى عالم الحقيقة والواقع، وأن فيه قدرًا من مؤدى قول العرب: «ليس الخبرُ كالمعاينة»، وقولهم: «ليس من رأى كمن سمع». فأصحاب هذه الأحوال والأقوال عاشوا هذا الذي يصفونه ويتحدثون عنه، واحترقوا بأثونه، وليس لأحد أن ينكر عليهم صنيعهم. ونجدنا مرةً أخرى نستعيد قولَ عناية خان:

«إن أمثل الطرق للتعليم تتمُّ بالأمثلة. والكلمات تُضايق فقط. وكلمات من غير حياة لا قوة لها. وما يُثمر خير النتائج هو أن ينفذ الإنسان نظريته، ويجيا عقيدته، ويمارس أفكاره. وهذا يجعل الإنسان مثالاً لفكرته، ولن يحتاج بعد ذلك إلى أن يقول. فهو المثال. وأولئك الذين تكون قلوبهم حية ليس في مقدورهم إلا أن يقبلوا التعليم، الفكر، العون الذي يقدم. لكن الحقيقة العيانية أن ما فعله المعلمون العظماء هو أنهم أتوا إلى العالم بـ «الله الحي». ففي العالم إيمان بـ «الله»، لكن أين يجد الإنسان «الله الحي»؟ ما يتوق إليه الإنسان هو «الله الحي». أما أولئك الذين أداروا ظهورهم لله، فليس ذلك بسبب أنهم ضدَّ الله، بل بسبب أنهم لا يستطيعون أن يجدوا الله الحي. وما جاء به الأنبياء في كل العصور إنما كان «الله الحي»؛ لينور الإنسانية ويساعدها، وليقويها في رحلة السير نحو الكمال»^(٤٩).

المصادر والمراجع المعتمدة

- ١ - البخاريّ، محمّد بن إسماعیل: صحیح البخاریّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.
- ٢ - البغداديّ، زين الدّين أبو الفرج عبد الرّحمن بن شهاب الدّين بن أحمد بن رجب الحنبليّ: جامعُ العلوم والحكّم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلّم، دار الريان للتراث، القاهرة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- ٣ - الرّوميّ، جلال الدّين: كتابٌ فيه ما فيه، الترجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢م.
- ٤ - الرّوميّ، جلال الدّين: المثويّ، الجزء الأوّل، ترجمة وشرح ودراسة للدكتور محمّد عبد السلام كفاقي، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت ١٩٦٦م.
- ٥ - الرّوميّ، جلال الدّين: المجالس السّبعة (بالفارسيّة)، تحقيق الدكتور توفيق سبحاني، طهران.
- ٦ - الرّوميّ جلال الدّين: يدُ العشق: مختارات من ديوان شمس تبريز، الترجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، سلسلة كتاب الثقافة الإسلاميّة التي تصدرها المستشارية الثقافيّة للجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، دمشق ٢٠٠٢م.
- ٧ - ريتشاردز: مبادئ النّقد الأدبيّ، ترجمة د. مصطفى بدوي، القاهرة ١٩٦٣م.
- ٨ - شيمل، آتياري: الشّمسُ المنتصرة - دراسة أثار الشّاعر الإسلاميّ الكبير جلال الدّين الرّوميّ، الترجمة العربيّة للدكتور عيسى علي العاكوب، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران ٢٠٠٠م.

٩ - عنایت خان وکلیمان بارکس: خمسة شعراء متصوفة من فارس، الترجمة العربية

للدكتور عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ١٩٨٨م.

١٠ - الهيثمي، علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، القاهرة ١٤٠٧هـ.



وجهٌ لثلاث مرّاءٍ: الخيامُ كما قرأه البستاني ورامي والعريّض

خلاصة البحث

يُعدّ غياثُ الدين أبو الفتح (أو حفص)، الحكيمُ عمر الخيامُ النيسابوريّ (٤٣٩- ٥١٧/١٠٤٧-١١٢٣م)، واحدًا من الشعراء الفلاسفة الكبار الذين تركوا أصداءً مدوّية في أرجاء العالم المحتفي بالفنّ والفكر والتأمل. وبرغم أنّه يُشهد للخيام بالألمعية في علوم الرياضيات والفلك والنجوم، أتت شهرة الخيام من رُباعياته التي نظّمها باللسان الفارسيّ، فكان لها أن تنداح على السنة أقوامٍ مختلفة وتجعل من الخيام إيرانيًا يتحدّث بكلّ لسان، ومن إيران جغرافيّةً وشعبًا تهفو إليهما قلوبُ عشاق المعنى الجميل والترنيمه الدافئة والحكمة المنطوية على فضل الخطاب.

وبتراءى أنّ طريقة الإيرانيين في تقديم المعاني في قوالب فنيّة أخذة، والطابع التأمليّ والوجدانيّ، والاعتراف من معين نفسٍ مشدودة متوتّرة، والنظر العميق في الخلق والوجود والمصير، والجرأة في مناقشة قضايا مُجسّس بها الأرواح العارفة، هذه جميعًا كانت عوامل فعّالة عملت على شدّ الكثيرين من أهل الأرض رجالًا ونساءً إلى رُباعيات الخيام.

وإذا كانت رُباعيات الخيام قد أثارت أفواجًا من الأنام، وغدت ترانيم تردها

حناجرُ الشداة الهائمين على امتداد أصقاع البسيطة، فإنها من نوع الشعر الذي أبهج وأزعج، وأحلّ وحرّم، ونقّض وأبرّم، وهي على الحقيقة شعرٌ يحمل عقيدةً، وعقيدةً تحمل شعراً، وسرورٌ يثير الخشية، وحياةٌ يصحبها موتٌ، وموتٌ يدعو إلى الحياة. وبقي الخيامُ بعد هذا كله يرنو من بعيدٍ إلى هؤلاء الذين ابتهجوا بترانيمه وشدّتهم آراؤه وراعتهم تحذيراته.

وقد انشغل الأدبُ العربيّ الحديثُ بالخيامِ ورُباعيّاته، فكثرت مترجمو الرُباعيّات العرب كثرةً بالغة، وتعدّد من تحدّثوا عن الخيامِ، وحاولوا تقديم صورة قريية في اعتقادهم إلى صورته الحقيقية.

ويقدّم البحثُ الذي بين أيدينا قراءةً لثلاثة تصوّرات لشخصية الخيامِ قدّمتها ثلاثة من الشعراء العرب الكبار، ترجموا رُباعيّات الخيامِ إلى العربية في الشطر الأوّل من القرن العشرين؛ وهم وديعُ البستاني وأحمد رامي وإبراهيم العريضة. والتصوّرات المستخلصة هنا مستمدة من مقدّمات هؤلاء الشعراء لترجماتهم. ويمجّد البحثُ في محاولة كشفِ بواعثهم في الترجمة، وبيان سعيهم الجادّ لكشف الخيوط الرئيسة المشكّلة لنسيج شخصية هذا المبدع الكبير، واستخدامهم المعطى التاريخي في حياة الرّجل والروح الذي صورته رُباعيّاته؛ لكي يقدّموا لقراءهم العرب خياماً يأكل الطّعام ويمشي في الأسواق، خياماً طلّع على الدنيا ذات يوم وملاً الأرض عبّاقاً شعرياً تستطيبه مشام أولئك الذين أحبّوا الجميل وازدهت لهم تجلّياته في عالم الخلق.

الخيامُ الشخصية الجامعة للأضداد:

ربّما تكون فكرة كون الإنسان عالماً صغيراً microcosm معبرةً جيّداً عند الحديث

عن شخصية الحكيم الشاعر عمر الخيام؛ فقد جمعت هذه الشخصية من الأضداد ما لا نجده إلا في آحاد البشر الذين يقول لنا الشاعرُ العارف سناني الغزنويّ إنهم لا يأتون إلى الدنيا إلا في أحقاب متباعدة متطاولة. وبين يديّ الآن كتابُ جامع ألفه أحدُ الأساتذة الإيرانيين البارعين وأعطاه عنوانًا تعرف طبيعته حركةُ التأليف الإيرانيّ في العصر الحديث:

خيامُ نامه

روزگار، فلسفه وشعر خيام

ويعني ذلك حرفيًا:

كتاب الخيام - عصر الخيام وفلسفته وشعره

وعرض في تضاعيفه لقضايا وفكر ومباحث تُصوّر امتدادات هذه الشخصية التي طلعت على الدنيا طلوع ربيع الشاعر العربيّ البحرّيّ (ت ٥٢٨٤هـ) الذي أتى يختال ضاحكًا من الحُسن حتّى كاد أن يتكلّمها.

وقد جاء متنُ كتاب الأستاذ محمّد رضا قنبري الذي نحن في صدده في ٣٦٦ صحيفة من القطع الكبير وفي خمسة وعشرين فصلًا، وشغل مع تعليقاته ومراجعته وفهارسه ٦٣١ صحيفة. ومن الفصول التي تُلقى شعاعًا بسيطًا على هذه الشخصية المتعدّدة الجوانب: الخيام العالم، قالب الرباعي، الشعر الفلسفيّ، الخيام والصوفيّة، الخيام والأدريّون، الخيام وأهل التناسخ، الخيام وإخوان الصفا، الخيام والباطنية، الخيام في بستان أبيقور، الخيام في بلاط الزنادقة، الخيام من أتباع الحكمة الزروانية، الخيام وحديث الموت، الخيام والثواب الموهوم، أصل التناقض، حكاية نوروزنامه،

بعض مصادر فكر الخيام، تأثير ابن سينا في الخيام، الخيام الراحل إلى الغرب.

تلك إذاً قضايا عرّض لها مؤلّف «خيام نامه»، وهي تدلّل تمامًا على شخصية شبيهة بعضا موسى عليه السلام التي ضرب بها الحجر «فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم» (البقرة، ٦٠)، شخصية يلفّها التناقض والتضاد. ويذهب الأستاذ الدكتور شفيعي كذكني، الناقد الأدبي الإيراني الكبير، إلى القول: «ليس لدي أي شك في أنّ كلّ فنّان عظيم يحمل في صميم كينونته تناقضاً ضرورياً. وهو تناقض إذا آل في وقتٍ من الأوقات إلى زوال أحد النقيضين، لم يبق له من الفنّ إلاّ حذلقائه. ويكون كشف مركز هذه القدرات في الفنّان أمراً عصياً جدّاً، أحياناً.. وما الإبداع الفنّي سوى تجلّ بين الفينة والأخرى لهذا التناقض. وقد كان الخيام وجلال الدين الروميّ وحافظ الشيرازي، وحتى الفردوسي، أسارى هذا التناقض»^(١). ويضرب الدكتور كذكني مثالا لتأثير التناقض في الخلق الفنّي ما حصل من انحطاط الأدب في العهد السوفييتي في روسية؛ لأنه لم يُفتح مجال لهذا التناقض إذ ذاك! وكان يُقال: لا بدّ من إزالة أحد طرفي هذا التناقض لمصلحة أيديولوجيا الحزب، ولم يدر أولئك أنّ إزالة أحد قطبي هذا التناقض هي انتهاء للخلق الفنّي. بل يمضي الدكتور كذكني إلى أبعد من ذلك فيقول: «في مقدوري أن أقول بوضوح تامّ إنني إلى اليوم لم أر البتّة شعراً حزيباً أو دينياً خالصاً ذا قيمة فنية كبيرة. ولا شكّ في أنّه إذا ما وُجد شعراً دينياً يحمل قيمة فنية فلا بدّ من أن ينطوي على صبغة من العرفان وأحياناً الزندقة، وهذا أمرٌ لازمٌ لتحليق الفنّ»^(٢).

١- خيام نامه، ص ٢٥٤.

٢- نفسه، ص ٢٥٥.

وأيا كان الرأي فيما قال الدكتور كذكني، ينبغي التسليم بالشخصية المبنية على الأضداد في شخص الخيام، ونحن نُقرّ بالمقولة العرفانية التي يؤكدها مولانا الرومي التي تذهب إلى أن تجليات الفعلية الضدية تعبر عن العظمة، ولو لم يصنع العظيم أرضاً وسماً وليلاً ونهاراً وموتاً وحياة.. لما عرفت عظمته؛ ومن هنا يكون عند الملوك مشائخ وعندهم إلى جانب ذلك هدايا وأعطيات. ويرى عالم الرياضة والمنجم والأديب الفرنسي الشهير Piere Salet شخصية الخيام من خلال فكرة التناقض هذه، ويقول: «الخيام عالم لا نظير له مزج الإحساسات والدقائق واللطائف الشعرية بالفكر الفلسفية العالية والنظريات العلمية العميقة، وجمع بين الشاعر والعالم في شخص واحد؛ ويعني ذلك على الحقيقة أن نوعاً من التضاد متوارٍ في وجوده وكيانه. ورقة أحاسيسه شعرية جداً، وعشقه وخرته ومعشوقه واقعية أيضاً. ومن وجهة أخرى فإن نبوغه الخصب كان يدعو دائماً إلى التفكير في الوجود، وهو مدرك تماماً عظمة الخلق، وهو من ثم مؤمن بالله خالق الخلق، ولكنه كان ينظر إلى الأديان المختلفة بعين الشك. وهو يرى أن الأديان جميعاً كانت تنشد الحقيقة، تلك الحقيقة التي لم يعثر عليها أي منها. هكذا كان الخيام الشاب يفكر، حتى قاده التفكير في الوجود شيئاً فشيئاً إلى التشاؤم. ولأنه كان عالماً كبيراً لم يكتف بهذا أيضاً، وهكذا واصل التفكير، وفي النهاية ثار أمام أسرار الوجود: لا، لم يظفر أحدٌ بالحقيقة، ومن ظنوا أنهم فعلوا ذلك «حكوا حرافة ثم أووا إلى النوم»^(٣).

تلکم هي عناصر شخصية الخيام إذا: المزج بين العلم والشعر وبين الشعر والواقع، إدراك عظمة الخلق والإيمان بالخالق، الأديان تنشد الحقيقة لكن لم تجتمع

٢٨٠ _____ وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيام كما قرأه البستاني ورامي والعريض
الحقيقة في أيّ منها، التفكير المفضي إلى التنازم والثورة.

وربما يكون من الأسباب التي ضاعفت الإحساس بإبهام شخصية الخيام وتناقضها
أنّه لم يتصدّد لدراسة آثاره مجتمعةً إلاّ النزر اليسير من الدارسين. ويبدو أنّ حظّ العلماء من
دارسيه وقف عند آثاره العلمية، أمّا الأدباء والشعراء والمفكّرون فقد انشغلوا قبل كلّ
شيء برُباعياته. وثمة من البحاثة من انتبه إلى هذا الأمر فقال: «إنّ التركيز على خيام
الرُباعيات وإهمال خيام الرّسائل أوقع عددًا كبيرًا من كبار أرباب التحقيق في الخطأ
والزلل في شأن المُشرب الفكريّ والفلسفيّ للخيام. وينبغي أن يُحکم على الخيام من آثاره
كلّها، تلك الآثار التي أذاعت صيتَ إيران والإيرانيين في أرجاء المعمورة»^(٤).

ويظلّ من الأسئلة المحتاجة إلى الإجابة: أكان الخيام شاعرًا أم فيلسوفًا أم شاعرًا
فيلسوفًا...؟ فقد قال الخيام شعرًا فيه تفلسف، ويعرض لأسئلة الوجود الأساسيّة التي
عرفت البشريّة شيئًا كثيرًا منها «وإنّ مسائل من قبيل حدوث العالم وقدمه، والمعاد الجسماني،
والحلول والاتحاد والتناسخ والواحد والمتعدّد، والجُبر والاختيار، والتعديل والتجويز،
والهينولي والذرة، والمبدأ والمعاد، والخير والشرّ، والحلاء والملاء، وأفعال الله، ونظائر ذلك
من المباحث الكلاميّة والفلسفيّة، كانت الفضاء الذي دارت فيه فكّر الخيام»^(٥).

وربما تكون أبرزُ خصيصةٍ لشخصية الخيام الدعوة العمليّة إلى تبني فكره وتأمله
واستنتاجاته. ويبدو أنّه أحسّ بأنّ قيمة الفكر تقوم على تحويلها واقعًا معيشًا وأنّ عليه
أنّ يعيش هو فكره وأنّ يدعو إليها. والشخصيات التي من هذا القبيل إمّا أن تُحبّ وإمّا

٤ - نفسه، ص ١٩٢، ١٩٣.

٥ - محمّد رضا قنبري، خيام نامه، ص ٧.

أن تُكرهه، وربّما يمثّل الأنبياء درجةً عاليةً في هذا السّلم. ولسنا ندرى على الحقيقة ما إذا كانت رُباعيّات الخيام تعبيرًا عن الخيام الشّاعر أم الفيلسوف. ولديّ حدسٌ أنّه اختار قالبَ الرّباعيّ اختيارًا ليكون وعاءً لنقلِ فكره التي تخالف في كثير من الأحيان ما تواطأ عليه الناس. فإنّ سحرَ الرّباعيّ الفارسيّ يوُلّد في النفس حالًا من السّحر الحلال يجعل غيرَ المقبول في الصّحوة مقبولًا. ويجد المرءُ نفسه أميلَ إلى القول إنّ الخيام كَشَفَ نفسه للآخرين، واكتشفها هو في آليات التعبير الفنّي في الرّباعيّات، ولم يكشفها ويكتشفها في الرياضيات أو النّجوم أو التّفلسف المجرّد. ولعلّه في هذه الوجهة يُفهم قولُ الأستاذ محمّد رضا قنبري: «وبرغم أنّ محقّقي تاريخ العِلْم أيضًا ذكروا الخيام بلقب الفيلسوف، أدركوا في إطار مقارنته بالشّاعر الرّوماني هوراس أنّ ارتباط كلٍّ منها بالشعر أكثر وأوضح من ارتباطه بالفلسفة»^(٦). أي إنّه إذا طُلب منّا أن ندعو الخيام شاعرًا أو فيلسوفًا كان الأفضل أن نعدّه شاعرًا لا فيلسوفًا. ولا تُنافي وجهة النّظر هذه تسميتنا رُباعيّات الخيام شعراءً فلسفيًا^(٧).

تلك تأملاتٌ وتبصّراتٌ في الشّخصيّة الخياميّة من نافذة العالم الفكريّ لتأملين إيرانيين وغربيين. وحين أُتيح للعرب في العصر الحديث أن يتعرّفوا رُباعيّات الخيام عبر الترجمة الإنكليزية في أوّل الأمر، ازدهام الرّباعيّ الخياميّ، بما انطوى عليه من فنّ روحيّ عقليّ يحكي بُعدًا عميقًا من أبعاد النفس استطاعت آليات الفنّ الشعريّ في الرّباعيّ أن تُظهِره بكلّ خاصّياته وأصباغه. ومن هنا نستطيع القول مطمئنّين إنّ بداية

٦ - جورج ساراتون، ١٣٨٣: ج ١ ص ٧٢١، نقلًا عن خيام نامه.

٧ - خيام نامه، ص ١٠٩.

تعرف العرب المحدثين الخيام إنما جاءت من رباعياته لا من علمه المجرد وفلسفته
الذهنية الصرفة. تعرف العرب المحدثون إذا خيام الرباعيات ولم يتعرفوا خيام
الرسائل، في مصطلح أحد الباحثين الإيرانيين. والرباعيات كما يقول الأستاذ محمد
رضا قنبري: «اكتسبت صورتها النهائية من التناقض الفلسفي في فكر الخيام. ويمكن
أن نتصور بسهولة أنّ الرباعيات قد نُظمت تحت الضغط الروحي الثقيل، والحاذق،
وكأنه بإنشاد كل رباعية استطاع الخيام أن يُنقص جزءاً من توتره الذهني، وهكذا لم
يكن الرباعيُّ قالباً شعرياً صرفاً، بل ملاذاً لوجود الخيام الشعريّ الملتهب وضميره
الذي استولت عليه دائماً أسئلةُ الوجود»^(٨).

وقد آثرنا هنا أن نقدّم ثلاثة تصورات لشخصية الخيام، قدّمتها ثلاثة من كبار
الشعراء العرب في العصر الحديث عرفوا الخيام من رباعياته وترجموا هذه الرباعيات
ترجماتٍ شعرية، وهم: وديع البستاني، وأحمد رامي، وإبراهيم العريض. وسنحاول فيما
يأتي تجلية الصورة التي قدّمتها كلٌّ من الثلاثة للخيام.

الخيام في مرآة البستاني:

أعطى وديع البستاني ترجمته لرباعيات الخيام هذا العنوان:

رباعيات عمر الخيام - الفلكي الشاعر الفيلسوف الفارسي

معربةً نظماً بقلم وديع البستاني

وصدرت الطبعة الأولى في الشهر الثاني من سنة ١٩١٢م، في القاهرة. ويعلق البستاني في

مقدمة الطبعة الثالثة لترجمته مشيرًا إلى الطبعة الأولى بالقول: «وبها (الطبعة الأولى للترجمة) فتحتُ البابَ عن الأدب الخيامي لأبناء العربية، في عصر العروبة الجديد»^(٩).

وعصرُ العروبة الجديد يعني عند البستاني العصرَ الذي يتحمّل مضمونات الخيام ويكثر فيه من يقبلون آراء الخيام وربّما يستجيدونها ويطيرون لها، فهو يقول بعد صفحتين من المقدمة نفسها: «وسأثبتُ في الإخراج الثالث كلمة المنفلوطي إليّ، بخط يده الكريمة، فإنّها كانت تُرسي ومجّتي، وبها أدرعتُ يومَ فتحتُ البابَ عن أدبٍ فكريّ جريء، رُمي صاحبه بالزندقة في حياته، وبالتهتك بعد مماته. وها أنذا اليوم، وراثي جيشٌ من إخواني العُمريين العرب، وقد انطلقت الحرّية الفكرية انطلاقًا كاد يلتبس بيوح الإباحة وفوضاها. وقد أمِنَ القائلُ مغبة القول، وبات الويلُ ويلَ الفكرِ والسليقة والحُلُق، تيارٌ تطوّر، يقال له التجدد، جارٍ جارف»^(١٠).

وفي مستطاع الدّارس أن يستخلص هنا شيئًا من بواعث البستاني على الترجمة والجو الذي انتشرت فيه الترجمة. فقد شاء البستاني أن يفتح لجمهوره العربي بابَ أدبٍ فكريّ جديد. وعلينا أن نستكمل الصّورة بتذكّر أن البستاني شاعرٌ مسيحيّ يكتب لجمهورٍ جهرته من أهل الإسلام، وقد نشر هذه الترجمة في مصر، ومضّر ذلك العصر تموج بضروب شتى من الاضطرابات.

وقد تضمّنت مقدّمة البستاني لترجمته طائفة من القضايا تتناول ولادة الخيام ونسبه ووفاته ونشأته وعلومه وأعماله وفلسفته وشعره والرّباعيات في اللّغات الغربية، وترجمته هو

٩ - رباعيات عمر الخيام، الطبعة الثالثة، ص ٥.

١٠ - رباعيات عمر الخيام، ص ٨.

وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيام كما قرأه البستاني ورامي والغريص التي أعطاها قالب السباعيات^(١١). والذي يهمننا هو فقط استنتاجات البستاني أو تبصّراته الخاصة لشخصية الخيام، دون الالتفات إلى الآراء المدوّنة حول الخيام والخلاصات التي قدّمها من عرضوا شخصيته في الأعصر المختلفة ومن الأجناس المتباينة.

عقد البستاني عنواناً جانبياً في تضاعيف مقدّمته سماه: فلسفته وشعره. ولاشكّ في أنّ الفلسفة والشعر هما المفتاح لباب شخصية الخيام. ونخال أنّ البستاني هنا كان تحت وطأة قراءاته حول الخيام بالإنكليزية والفرنسية والإيطالية. ذلك أنّ السّؤال عن جوهر شخصية الخيام بالطريقة التي أخذ بها البستاني نفسه هو من طبيعة التفكير الغربي، الحديث منه خاصّة، الذي يحاول تقديم نظرة كلية إلى الشّخصية ترى فيها شيئاً واحداً ذا تجلّيات مختلفة. ولا جدال في شأن حظّ البستاني من الثقافة الغربية. وقد قدّم البستاني في عدد من الأسطر صورةً متكاملة لشخصية الخيام في العصر الذي عاش فيه. واستند في رسم ملاحظها إلى ما كتبه من ترجموا للخيام من القدماء والمحدثين وراه البستاني مجارياً للرباعيات نفسها^(١٢). وأوّل ما يلفت الانتباه في وصف البستاني فلسفة الخيام وشعره حرصه على تأكيد الطابع العمليّ لحياة الخيام، أو الممارسة الفعلية اليومية. ولست على يقين من الدرجة التي كان عليها البستاني في رسمه هذه الصّورة مجتهداً أو مقلداً. وتبدو لنا الشّخصية الخيامية التي قدّمها البستاني منفعةً بأمرين: العلوم التي عاجلها الخيام، وأهل زمانه. يقول البستاني: «أجل، كان الخيام رياضياً يعالج الأرقام ويضرب أحاسها بأسداسها، وفلكياً يساهر النجوم ويرصد ثوابتها وسياراتها. ولكن علم الأرقام لم يكن

١١ - انظر السابق، ص ٩.

١٢ - نفسه، ص ١٦.

ليشغله عن علم الكلام، ولا كان سَيْرُ النجوم ليلهيهِ عن سَيْرِ الأنام. فقد كان في عزلته يستعيد رائدَ الطَّرْفِ من مسارح النجوم والأقمار، ويحُلُّ عقالَ الفكر من مشكلات الأتساع والأعشار، وينظر حوله فيرى من الطبيعة نباتًا ناميًا، ونهرًا جاريًا، وطائرًا شاديًا، ومن الناس جائرًا عاتيًا، ولئيبيًا مداجييًا، وتقِيًا مرائيًا، فيُطْرِقُ مفكرًا في شأن الإنسان ومصيره، معتبرًا بجهله وغروره، فيتراءى له الوجودُ فانيًا، والحاضرُ ماضيًا، والمستقبلُ حاضرًا، فكان بذلك فيلسوفًا وشاعرًا. وُلِدَ الخِيَامُ فيلسوفًا، وعاش عيشةَ الفيلسوف، وشاعرًا وعاش عيشةَ الشاعر، ومات فيلسوفًا وشاعرًا^(١٣).

هكذا يبدو الخِيَامُ في مَرَسَمِ البستاني شبيهاً بجِبَلِ الشاعر الأندلسي ابن خَفَاجَةَ: طَوَالَ اللَّيالي مُفَكِّرٌ في العواقب. ويبدو العنصرُ الطاغي على شخصية الخِيَامِ متمثلاً في عنصر التأمّل الساعي إلى اكتشاف سِرِّ الخَلْقِ والفَناءِ والمصير. ولعلَّ المرءَ يستطيع القولَ إنَّ الخِيَامِ كان يعيش محنةَ العقلِ القاصرِ عن إدراكِ أَلغازِ الوجود. والفارقُ بين الخِيَامِ وغيره هو الفارقُ بين من يهتَمُّ أن يعرف ومن ليس كذلك. ألحَّ في سبيل أن يعرف فازداد جهلاً. والسؤالُ الذي يقدِّمُ نفسه هنا هو أن الإسلام بمصادره الأساسية، وكذا الأديان الأخرى، أجابت عن كثير من الأسئلة التي ألحَّتْ على ذهن الخِيَامِ، لكنَّ الخِيَامِ فيما يبدو انصرف عنها، يبدو كَمَنْ أراد أن يكشف مجاهلاً طريقَ فاكشف أنه عاجز، وهذا نفسه شكلٌ من أشكال العلم، فالعجزُ عن المعرفة معرفةٌ.

ويعرض البستاني صورةَ الخِيَامِ في قالبٍ من صراعِ الفكرِ والعقائد، ويهتَمُّ بما قيل من نزاعِ الخِيَامِ مع صوفيّة عصره. والحقيقةُ أن من كتبوا عن نيسابور وخراسان في ذلك

٢٨٦ _____ وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيامُ كما قرأه البستاني ورامي والعريضُ
الوقت يشيرون بوضوح إلى الاضطراب السياسي والفكري والعقدي الذي شهده ذلك
العصرُ والمصر. وعند البستاني «كان الخيامُ ذا فكرٍ ثاقب، ونفس ذكية، فلم تُغشِ
بصيرته حجبُ التّضليل، ولا انعقدتْ لُكُنته بحجّة القال والقيّل، فراح يزيّف أقوالهم،
وينتقد أعمالهم، ويرميهم بكلّ سَهْم صائبٍ من الحقيقة كبدّها. وراحوا يرمونه بالكُفْر
والإلحاد، ويسلقونه بأسنّة ألسنةِ جداد»^(١٤).

ثمّ عرّض البستاني لقول من قالوا إنّ الخيام كان فيلسوفًا مادّيًا مثل لوكريشوس،
ولقول من قالوا إنّ كان صوفيًّا بحثًا «وأنّه كان يتغزّل بالخمرة تغزّلًا، ويريد بها العزّة
الإلهية، شأن ابن الفارض من شعراء العربية، وحافظ من شعراء الفارسيّة»^(١٥). ويتّهي
البستاني إلى الحيرة في شأن ما كان عليه الخيامُ حقًا: خليعًا ماجنًا أو فيلسوفًا نزيهاً عفيفًا.
ثمّ نجده يعرض للشبّه الذي لاحظّه بعضهم بين رباعيات الخيام ولزوميات
المعريّ، ويشير إلى نقاط التّقاء الأثريّن^(١٦)، ويرجّح استبعاد اقتباس شاعر الرباعيات
من شاعر اللّزوميات^(١٧). ويستغرب المرء قول البستاني: «فالأولى بنا أن نحسب
النّيسابوريّ مستمدًّا من «جمهورية أفلاطون» من أن نلبسه عارَ السرقة من لزوميات
شاعر المعرّة»^(١٨). والذي يبدو لنا أنّ البونَ شاسعٌ بين مشرّب الخيام، ومذهب كلّ من
المعريّ وأفلاطون، ونرى الخيامَ صاحبَ مذهبٍ ألحّ في الدعوة إليه:

١٤ - نفسه، ص ١٦.

١٥ - نفسه، ص ١٧.

١٦ - نفسه، ص ١٨.

١٧ - نفسه، ص ١٩.

١٨ - نفسه، ص ١٩.

اشربِ المدام التي تزيل من القلب همَّ الكثرة والقلَّة
 وتُبعدة عن الانشغال بالاثنتين والسبعين مِلَّةً،
 ولا تتعقّف عن الكيمياء التي
 تناوُل جُرعة واحدة منها يزيل ألف عِلَّة وعِلَّة

إنّ الذي شاء الخيام أن يقوله للناس وقاله مرارًا: لِمَ القلق ومزيل القلق موجود؟ وهل هناك ما يستحق أن نقلق من أجله؟ وإذا كان ثمة ما يبعث في النفس السرور والبهجة فلمَ العزوف عنه؟ الخيام فيما نرى ممتلئ بما يريد أن يقوله. وما قاله يعرف الناس جزءًا منه، ولكنهم لا يمضون فيه إلى الحد الذي مضى إليه الخيام.

وربما تبدو الصورة الخيامية لدى البستاني أكثر وضوحًا حين يقدم قول أحد مترجمي الخيام الغربيين: «وقد أعجبني في هذا الصدد قول أحد مترجميه الغربيين: «إن الخيام بسعة علمه وإطلاعه كان مسلمًا طليق الفكر من قيود التقاليد، وشديد الجرأة على المجاهرة باعتقاده المطابق للمعقول ولو جاء مخالفًا للمنقول، شأن السواد الأعظم من علماء المسيحيين اليوم الذين يُصلون رجال الدين حزبًا عوانًا، ويرمون الرؤساء الروحيين بأشهم الانتقاد والتشريب»^(١٩).

وحكاية سعة العلم هذه لا ينبغي أن تمر من دون تعليق. وقد يوافق المرء على ما يذهب إليه بعض الإيرانيين من القول: «لعل إطلاع الخيام على الفلسفة والحكمة وقربه من ابن سينا وتعرفه آراء فلاسفة اليونان القدماء، هي التي فسحت المجال لأن يوجد في رباعياته مفهومات مثل الشك والخيرة ونشدان المسرة، لكنه من الصعب تأكيد

٢٨٨ _____ وَجَهٌ لثَلَاثِ مَرَايِ: الْخِيَامُ كَمَا قَرَأَهُ الْبِسْتَانِيُّ وَرَامِي وَالْعَرِيضُ
ذَلِكَ. وَلِأَنَّهُ شَخْصٌ قَرَأَ كَثِيرًا مِنَ الْكُتُبِ وَفَكَّرَ كَثِيرًا، أَدْرَكَ فِي النَّهَايَةِ أَنَّ مَا كَانَ يَعْدهُ
حَقِيقَةً لَيْسَ هُوَ حَقِيقَةً فِي ذَاتِهِ بَلْ ظَلًّا لِلْحَقِيقَةِ؛ وَمِنْ هُنَا فَنَحْنُ عَاجِزُونَ عَنِ الْوَصُولِ
إِلَى الْحَقِيقَةِ. وَرَبِّهَا كَانَتْ هَذِهِ هِيَ الْأَسْبَابُ الَّتِي دَعَتْ إِلَى رَمِيهِ بِالْإِلْحَادِ؛ ذَلِكَ لِأَنَّهُ كَانَ
يَقُولُ إِنَّ الْإِنْسَانَ عَاجِزٌ عَنِ دَرْكِ الْحَقِيقَةِ»^(٢٠).

ومهما يكن الأمر، فلا بد من الإشارة إلى أن البستاني نفسه ظل حائرًا حتى النهاية إزاء
شخصية الخيام التي حاول استجلاءها من الرباعيات التي ترجمها، فهاهو يقول: «فليس
قليلاً ما تجدد الرباعية الكُفْرِيَّة نسبةً إلى مغزاها، تلو الرباعية الابتهالية نسبةً إلى فحواها،
فتحتار في أمر الخيام، ويتردّد حُكْمُك فيه بين النقيضين: سَكَّةٌ وَيَقِينَةٌ، وَكُفْرٌ وَدِينَةٌ»^(٢١)
وتلكم أبرز ملامح الصورة الخيامية كما استشفها البستاني.

عَبْقَرِيَّةُ رَامِي أُمِّ عَظْمَةُ الْخِيَامِ؟

في تعامل الشاعر أحمد رامي مع الخيام يقفز إلى الذهن قصة العبقرية مع العبقرية.
عبقرية الشاعر الفارسي المبرّز وعبقرية الشاعر العربي الشديد الحساسية والإرهاق
والتمكّن من أدوات التعبير المصوّر لزوايا النفس وأغوارها السحيقة. والشيء الواضح
في قصة ترجمة رامي لرباعيات الخيام أنه احتشد لهذه الترجمة احتشادًا كبيرًا، وكان من
مشجعاته على ذلك افتقار اللغة العربية في ذلك العهد إلى هذه الرباعيات منقولةً عن
الفارسية، لأنها كانت آنئذ قد تُرجمت إلى العربية نقلًا عن الإنكليزية وربّما الفرنسية.

٢٠- د. أحمد تميم الداري، تاريخ أدب بارسى [بالفارسية]، ص ١٧٢.

٢١- رباعيات الخيام، ص ٢٤.

ويذكر رامى أنه اطلع أولاً على نسخة الرُّبَاعِيَّات التي نشرها المستشرق الفرنسيّ نيقولاً سنة ١٨٦٧م. ثمّ اطلع على نُسخ الرُّبَاعِيَّات الخَطِيَّة في كُلِّ من دار الكتب الأهلية ومدرسة اللغات الشرقيّة في باريس وفي مكتبة برلين وفي المتحف البريطاني ومكتبة جامعة كامبردج. وقرأ كذلك كلَّ ما يتصل بالخَيَّام في هذه المكتبات، ثمّ صدرت الطّبعة الأولى من ترجمته عام ١٩٢٤م. ويبدو أنّ ما حصله من معارف حول الخَيَّام ورُبَاعِيَّاته الفارسيّة، وأفاد منه في إعداد مقدّمة طبعته الأولى، لم يشف غليله. ولذلك ظلّ بعد الطّبعة الأولى جاداً في تعرّف روح الخَيَّام الحقيقيّ ورُبَاعِيَّاته التي صحّت نسبتها إليه: «ودارت الأيام واكتشفت مخطوطاتٌ جديدة لرُبَاعِيَّات الخَيَّام وظهرت كتبٌ جديدة عن عمر الخَيَّام فزدتُ علماً بالرجل وزدتُ تعلقاً به وتفهماً لروحه. ووجدتُ في دار الكتب المصرية من الكتب الفارسيّة والعربيّة التي تناولت ذكره ما لم أوفق إلى إيجاده أيام كنتُ في أوروبا، فراجعتُ ما ترجمتُ له من الرُّبَاعِيَّات في الطّبعة الأولى، وزدتُ شيئاً غير يسير مما وقع لي منها وكان جديداً عليّ. ثمّ وضعتُ مقدّمةً أغزرَ مادّةً وأكثرَ إيضاحاً وأدقّ تحليلاً، وأخرجتُ طبعّةً ثانية في ربيع سنة ١٩٣١م، أضفتُ إليها ما لم أكن أعرفُ عن حياة الخَيَّام أو رُبَاعِيَّاته، واخترتُ من كلِّ ما نُسب إليه ما تحقّق لي مصدره ووضّح خبره»^(٢٢).

كذا إذا زاد رامى علماً بالخَيَّام وتعلقاً به وتفهماً لروحه، فقَدّم، فيما يرى، صورةً خياليّة خال أنّها أدنى إلى الحقيقة. ولا غنى هنا عن الإشارة إلى أنّ رامى شرّع في ترجمة الرُّبَاعِيَّات وهو تحت وطأة فقد أخيه الذي توفيّ ودُفِن بعيداً عن أهله وبلده، فتألّم الشاعِرُ كثيراً واستعان بهذا الألم في تصوير محنة الخَيَّام: «وإنّما بدأتُ ترجمةً هذه

٢٩٠ _____ وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيامُ كما قرأه البستاني ورامي والغريّص
الرّباعيّات في باريس سنة ١٩٢٣م بعد أن وصلني نعي أخي الشّقيق الذي مات
ودُفِن في دار غربة أحسستُ آلامها وأنا نازح الدّار، فاستمددتُ من حزني عليه قوّة
على تصوير آلام الخيام، وظهر لعيني بطلانُ الحياة التي نعى عليها (كذا) في
رُباعيّاته، فحسبْتُني وأنا أترجمها أنظّم رُباعيّاتٍ جديدة أو دُعُها حزني على أخي
الراحل في نضرة الشباب وأصبر نفسي بقرضها على فقده»^(٢٣).

ويعني ما يقوله رامي هنا أنّه وهو يترجم رُباعيّات الخيام كان يعيش جواً نفسياً
شبيهاً، فيما اعتقد، بالجوّ الذي نظم فيه الخيام الرّباعيّات. وتأثيرُ ذلك واضحٌ تماماً لمن
ألقي السّمع إلى نبض رُباعيّات الخيام في ترجمة رامي.

المهمّ في هذا كلّهُ أنّ رامي اجتهد كثيراً في تقديم صورة صحيحة للخيام لقارّنه
العربيّ وربّما فاق غيره في هذا المجال، وظلّ برغم ما حصله من معارف ومعلومات
حول هذه الشّخصيّة شديد الشّكوى من عدم قدرته على كشف القناع تماماً عن هذه
الشّخصيّة التي رأينا أنّ التناقض مفتاحُ بابها: «ولسنا نعرف الكثير عن حياة الخيام أو
نجدُ شيئاً من آثاره الأدبية الأخرى فنستدلّ به على فهم شخصيته، أو نستعين به على
تفسير ما غمض من الرّباعيّات»^(٢٤).

أراد رامي أن يفهم روح الخيام ليقدمه لجمهوره العربيّ، وليفهم بعض الرّباعيّات
التي استغلقت عليه أبواب فهمها، بل كان يعتمد على الرّباعيّات نفسها في استكشاف
الأغوار السحيقة لهذه الشّخصيّة؛ لكنّ الحيرة التي أدركت كلّ من تحدّثوا عن الخيام لم

٢٣- انظر السّابق، ص ٤٢٠.

٢٤- نفسه، ص ٤٠٦.

تُعفِ رامِي من سطوتها. و«حَيْرُهُ» هي حيرةُ الأدباء التي تحدّث عنها رامِي من دون مواربة: «حار الأدباءُ في فهم الخيام؛ فمنهم من عدّه مستهترًا يهزأ من الأدباء ولا يعتقد بالبعث، ومنهم من أنزله منزلة الصالحين وعدّه ظاهر الذليل راسخ اليقين»^(٢٥)

وإزاء هذا الإبهام الخيامي المستحكم عمد رامِي إلى استنطاق الروح الخيامي الساري في أعطاف الرباعيات، هذا الروح الذي عبرنا عنه قبل حين قلنا عن الخيام إنه الشخصية الجامعة للأضداد: «ولعل أظهر ما في الرباعيات النعني على قصر الحياة وبطلانها، وهي شكوى الإنسان منذ خُلِق، والخيام في نظمها بين متفائل ومتشائم، وقدرّي ومتصوّف، وتقيّ ومستهتر، ولكنه أميل ما يكون إلى اليأس إلى حدّ السخر من الحياة، والسخر من الحياة إلى حدّ الضحك من كل شيء في الوجود»^(٢٦).

وبرغم كل ما قيل ويقال في شأن الخيام، يظلّ هناك اعتقادٌ مشترك تقريبًا عند من أطالوا الوقوف عند شخصية الخيام وأعملوا عقلم الكاشف في تبين حقيقة شخصيته. وخلاصة هذا الاعتقاد أنّ الخيام كان يعتقد في وقت من الأوقات أنه يستطيع بضيء العقل كشف المنطق الذي يحكم سير الأشياء في الوجود والعدم وفي السلوك البشري، وحين أدرك عجزه عن ذلك ثار ونقم ودعا إلى ضرب من السلوك لا يوافق عليه الكثيرون. أعياء فهم الحكمة التي تمضي عليها أمور الحياة، فأدرکه ضرب من الحيرة من نوع حيرة القائل:

كَمْ عاقِلٍ عاقِلٍ أعيث مذهبهُ وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا

٢٥ - نفسه، ص ٤٠٧.

٢٦ - نفسه، ص ٤٠٠.

٢٩٢ ===== وجهٌ لثلاث مراءٍ: الحَيَامُ كما قرأه البستاني ورامي والغُرَيْضُ

هذا الذي ترك الأوهام حائرةً وصير العالمَ النحريرَ زنديقاً
ونحسب أن رامي قصّد إلى شيء من هذا حين قال: «هكذا عاش عُمر: نظر يمنةً
ويُسرةً فإذا دُوّل تقوم ودوّل تفتنى، وإذا النفوسُ خلت من كريم العواطف، والقلوبُ
أقفرت من رقيق الإحساس، وإذا المتقربون إلى الملوك ينالون الحظوة لديهم وهم
جُهلاء، وإذا أدياءُ الزهد والصلاح يجهرون بالتقوى وهم أحبُّ الناس طويّةً،
وانجلى لعينيه بطلانُ العالم، وبان له غرورُ الحياة، فقصر وقته على فئة من أصحابه
سكن إليهم وارتاحت نفسه إلى مجالسهم خاليًا بهم أمام داره في ضوء القمر أو هائماً
معهم في نواحي نيسابور بين الحدائق الوارفة الظلال. وتخلّص من متاع الحياة الزائل
وآثر أن يكون مذهباً في عالم الروح حتى يتصل بالخالق الذي منه وإليه كلُّ شيء.
وظلّ في أوقات نشوته يرسل رُباعياته يبثها أفكاره ويودعها سُخره من عيش الغرور،
تقذف به نفسه تارةً إلى اليقين فيجأ إلى الله أن يغفر ذنبه ويستر عيبه، وطوراً إلى الشكّ
فيسأل: لِمَ هبط الدنيا ولماذا الرّحيل؟»^(٢٧).

ويُفهم من كلام رامي تصوّره أنّ الذي كان يدفع الحَيَامَ إلى الكأس والشراب
وطلب المتعة إنّما هو يأسُه من إدراك الحكمة التي تسير الأشياء أو ما يسوقه الخالق
المدبّر من قضاء: «حتى إذا يئس من كلِّ شيء ارتعى في أحضان الأنس واندفع إلى شفة
الكأس، فلم تُجده الحكمةُ ولا الاستهتارُ فتيلًا في فهم أسرار الوجود. ثم يصحو من
نشوته وتهدأ أعصابه فيشعر بالخطيئة وينيب إلى الله يسأله الرّحمة»^(٢٨).

٢٧ - نفسه، ص ٣٩٨، ٣٩٩.

٢٨ - نفسه، ص ٣٩٨.

ويميضي رامي إلى تعليل تعلق الخيام بالخمرة بأنها تُحرّز روحه من وطأة الجسد ومطالبه فينسى هموم الحياة وضغوطها التي تحيل الحياة جحيماً لا يطاق^(٢٩).

ويعدّد رامي عقائد الخيام، وهي عقائد أشار الآخرون إلى كثير منها، لكن رامي يبدي أحياناً اطمئناناً إلى صحة تحديده لها وتشخيصه إيّاها، ويتحدّث بلغة المتأكد مما يقول: «على أن الخيام كان جبرياً يعتقد أن الإنسان تسيره قوّة خفية لا يملك دفعها ولا تدع له فرصة الاختيار بين النافع والضار. وهو بالرغم مما يظهره في رباعياته من الشك في أمر الحياة والموت موحد يؤمن بوجود إله خلق الكون وهيمن عليه، مؤدّ فريضة الحج، مواظب على الصلّة. ولذلك أدخل المتصوّفة، وهم اللد أعدائه، بعض أشعاره في أورادهم واهتموا بدزسها»^(٣٠).

وحين يوسّم الخيام بالجبريّة، لا بد أن يعني ذلك من وجهة خاصّة إحساساً غامراً لديه بأنّه مستحقّ لأن يفعل ما يشاء، أو، على الأقل، بعض ما يشاء، لكن الأمور ليست كذلك، إذ إنّه صحيحٌ تماماً أن الإنسان من بين المخلوقات جميعاً مكرّمٌ وفق البيان الإلهي: «ولقد كرّمنا بني آدم» لكنّ هذا التكريم إنّما جاء من الخالق العظيم سبحانه، بل لعلنا نقول بالمبدأ القرآني الآخر الذي خوطب به النبيّ محمّد عليه الصلّة والسّلام: «ليس لك من الأمر شيء» [آل عمران/ ١٢٨]، والمبدأ الآخر: «الله الأمر من قبل ومن بعد» [الرّوم/ ٤]. وهنا فيما نرى مشكلة الخيام، مشكلة من خال نفسه يعرف فاستبان أنّه لا يعرف، ومن ظنّ نفسه يقدر فاكشف أنّه لا يقدر، وإذ أثاره ذلك وأقّض

٢٩ - نفسه، ص ٣٩٨.

٣٠ - نفسه، ص ٤٠٧.

٢٩٤ ===== وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيامُ كما قرأه البستاني ورامي والعريض

مُضَجَّعَهُ تَبَنَى شَيْئًا شَبِيهَا بِهَا عَبَّرَ عَنْهُ الشَّاعِرُ الْعَرَبِيُّ الْأَنْدَلُسِيُّ ابْنُ زَيْدُونَ:

وَاعْتَسَمَ صَفْوَ اللَّيَالِي إِنَّمَا الْعَيْشُ اخْتِلَاسٌ

و «العيشُ اختلاسٌ»، مبدأً معروف في السلوك البشري، لكنّ الخيامُ يخلع عليه

إطارًا تأمليًا نظريًا، ويعبّر عنه في قالبٍ فنيٍّ أسر هو قالبُ الرباعيِّ الفارسيِّ الذي كثيرًا

ما أشار الإيرانيون إلى أنّه شكلٌ فنيٌّ مميّز للروح الإيراني. وفي هذا الاتجاه يمضي قولُ

رامي: «على أنّه كان يخشى أن يجرمه الموتُ نعمةً هذه المجالس في حضرة الأوفياء من

أصحابه، وأخصّصهم أهلُ الجمال، ويمتدّ به الخوفُ من الموت، ويطول به الحنينُ إلى

الحياة حتّى يتصوّر قبره تحت نثارٍ من يانع الزهر، فتصدّق نبوءته»^(٣١).

وقد نستطيع القول إنّ رامي عوّل كثيرًا في استكناه روح الخيام على رباعيات

الخيام التي عاش معها أمداً وهو في فرنسة غريبٌ عن بلده وتحت وطأة الإحساس

العميق بفقد الشقيق الذي توفي غريبًا عن بلده وأهله أيضًا. ومعظمُ جزئيات الصورة

التي رَسَمَهَا رامي للخيام مستمدٌّ مما تحكيه الرباعيات سرًا وعلانية: «ثمّ ينعى (الخيام)

على الموت ويؤمله أن لم يعدّ أحدٌ ممن ذهب فيخبر عن حال الرّاحلين، ويعتقدُ أنّ

الإنسانَ لن يعود إلى هذه الدنيا، فيقول: علامَ إضاعةُ العمر في التّوم وعدمُ انتهاز

الفرص، إذن سرُّ الحياة أن تصحو وأن تشرب، لا تهتمّ بأمس ولا بغد. نادَمَ الكأس في

مجلس الحبيب ليلاً في ضوء القمر، وسَحَرًا عند طلوع الفجر، ومساءً عند غروب

الشمس على نغم النَّاي والرّباب في الربيع على شفا الوادي وعلى ضفاف الغدير بين

الزّهر المفتّر والجوّ المعطّر. فإذا ما ذكر حرمانه من الخمر بعد الموت طلبَ أن يُغسَلَ بها

وَأَنْ يُقَدَّ نَعْشُهُ مِنْ كَرَمِهَا، حَتَّى إِذَا بَلَى جَسَدُهُ وَدَّ لَوْ تُصَاغُ مِنْهُ الدَّنَانُ وَالْأَقْدَاحُ. فِإِذَا خَافَ أَلْسِنَةَ السَّوِّءِ قَالَ: لَا تَهْتَمَّ بِنَقْدِ النَّاقِدِينَ، أَرْضِ نَفْسَكَ قَبْلَ أَنْ تُرْضِيَ النَّاسَ، لَا تُظْهِرِ التَّقَى وَاسْخَرُ مِنَ الْمُتَزَهِّدِينَ، وَاعْلَمْ أَنَّ لَيْسَ فِي الْعَالَمِ إِنْسَانٌ كَامِلٌ»^(٣٢).

ولا يُغفل رامي قضيّة أشار إليها كثيرون قديماً وحديثاً، وهي صلة الخيام بالصوفيّة في عصره، إذ يبدو أنّ التصوّف كان ذا شأن كبير في تلك البلاد، في ذلك العصر. ويتبنّى رامي الفكرة التي تقول بالخصومة بين الخيام والصوفيّة، وبأنّ بعض رباعيّاته كان مقبولاً لدى الصوفيّة وبعضها آخر رفضه الصوفيّة رفضاً قاطعاً، وعلى أساس ما جاء في هذه الرباعيّات من آراء بُنيت الخصومة بين الفريقين: «ولذلك أدخل الصوفيّة، وهم اللد أعدائه، بعض أشعاره في أورادهم واهتمّوا بدّرسها. غير أنّ الكثيرين من بينهم لم ترقهم طائفة كبيرة من رباعيّاته فناصره العداً وهدّوه بالقتل، فهرب من وجوههم ولزم الصمت عهداً طويلاً، وأقلّ باباً في وجوه زوّاره، وأضمر سرّه لا يُظهر النَّاسَ عليه»^(٣٣).

والحقيقة أنّ صلة الخيام بالصوفيّة كانت أحدَ المباحث الرئيسة لدى من عرضوا حياة الخيام في العصر الحديث. لكنّ الدّرس الحديث انشغل بمسألة ما إذا كان الخيام نفسه صوفياً. ويبدو أنّ أوّل من أشاع فكرة انتساب الخيام إلى الصوفيّة Jean Baptiste Nicolas الذي ترجمَ الرباعيّات ونشرها في فرنسا^(٣٤). ومن أيدافع عن المشرب العرفانيّ الصوفيّ لدى الخيام الباحث الإيرانيّ المتميّز الدكتور حسين محيي الدّين إلهي

٣٢ - نفسه، ص ٣٩٧.

٣٣ - نفسه، ص ٤٠.

٣٤ - خيام نامہ، ص ١١٩.

وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيام كما قرأه البستاني ورامي والعريض
 قُمّشه اى، الذي يؤكد بالدليل يَلُوّ الدليل أنّ الخمرة التي يدعو الخيام إلى شربها ليست
 هي ابنة العنب كما ظنّ كثيرون، بل هي نشوة المحبة الإلهية التي عبّر عنها القرآن بقوله
 تعالى: «يحبُّهم ويحبُّونه»، والتي أفرد لها مؤلّفو الصّوفيّة حينًا واسعًا من تصانيفهم.
 ويعلق الدكتور قمشه اى على الرباعية الخيامية:

اشربِ المدام التي تُزيل من القلب همّ الكثرة والقلة،
 وتُبعده عن الانشغال بالاثنتين والسبعين ملّة،
 ولا تتعقّف عن الكيمياء التي
 تناول جُرعة واحدة منها يزيل ألف علة وعلة

قائلًا: أيُّ شرابٍ هذا الذي يجبو حياة الخلود، وأيّة مُدامٍ هذه التي تحرّر التجار المولعين
 بالموازين من الأوزان وحساب القلّة والكثرة، وأيُّ إكسيرٍ وأيّة كيمياء هذه التي تشفي
 من ألف مرضٍ قاتلٍ بجرعة واحدة... لا شكّ في أنّه ليس لابنة العنب، التي سُكّرُها
 ضئيلٌ ومُحارُها كثيرٌ وسرورُها خيالٌ وعربدتها جدالٌ وذهوؤها وبال، هذه المنزلة التي
 تجعل الخيام - الذي ذكره معاصروه بألقابٍ مثل الإمام وحُجة الحقّ ودعاه الحكيمُ
 سنائي رائدُ المشويّ العرفانيّ «إمام الحكماء»، ودرّس عليه أعظمُ شخصيّة دينية في ذلك
 العصر، الإمام الغزاليّ - بعدها دواءً لأسقام الناس، ويدعو كلّ الناس إليها ويريد
 لنفسه أن يكون ثِملاً بها ويقول:

من دون هذا الداذي الصّرف، لا قدرة لي على العيش
 ومن دون احتساء كؤوسه، لا أستطيع تحمّل الجسد،
 وأنا عبدٌ لتلك اللحظة التي يقول فيها السّاقى:

إليك رشفة أخرى، وأنا لا أستطيع.

ومن ثم، فهذه العقار من إبريقٍ آخر، تلك الخمرة المتحدّث عنها هنا حقيقةً لا مجازاً، وما قيل من عجائبٍ وغرائبٍ في وصف تلك الخمرة التي لها فعلُ الكيمياء هو عينُ الحقيقة، وطعمُ هذه الخمرة هو الذي أثار اشتياقَ العقلاء وجعلهم مجانين في الجبال والصحاري؛ ولعلها هي التي يقول القرآنُ عنها (سورة المطففين، الآية ٢٥) ما معناه:

«الأبرارُ في نعيمها ينظرون بعضهم إلى بعض وتعرف في وجوههم نضرة النعيم»^(٣٥).

لكن كثيرين من أهل زماننا في الشرق والغرب ينفون أن يكون الخيام نفسه صوفيّاً، وإن سلكَ طريقَ الصوفيّة أحياناً في استعمال المضمونات والمعاني المخالفة للدين والإيمان على سبيل الكناية والمجاز. ومن هؤلاء المنكرين لصوفية الخيام الأستاذ آربري^(٣٦)، وهنري ماسيه^(٣٧)، ومؤلف الكتاب الممتاز عن الخيام الأستاذ محمد رضا قنبري الذي يقول: «والآن، كيف يمكن اعتدادُ هذا التلميذ البارز في مدرسة الشيخ الرئيس، الذي يُنعت بأقبح النعوت لدى المتصوّفة، في زُمره الصوفيّة. إن هذا الادّعاء من دون دليل، وليس ثمة أيّ برهان لتأييده وتأكيدِه»^(٣٨).

في أرجوحة القدر: الخيام والعريض

ربّها تظهر الصلّة بين الشاعر البحريني إبراهيم العريض والخيام في أربعة أبيات

٣٥ - رباعيات حكيم عمر خيام، ص ٢-٤.

٣٦ - خيام نامة، ص ١١٩.

٣٧ - انظر السابق، ص ١٢٠.

٣٨ - انظر السابق، ص ١٢١.

جاءت في التوطئة التي كتبها العريض لترجمته رباعيات الخيام في الثالث من شهر شعبان سنة ١٣٥٤هـ، وهي:

إني لأشعرُ ما قد كنتَ تشعرُهُ ألسْتُ مثلكَ في أرجوحةِ القَدَرِ
وما قصرتُ يدًا عن بثِّ معتقدي إلا لأنيْ مسبوقٌ على الدُّرَرِ
أيترعُ القَدْرُ الجبَّارُ من دَمِنَا كأسًا دِهاقًا ونُسقاها على قَهَرِ
فأينَ روْحك يا خِيامُ تُسعِفني حتَّى أترجمَ ما خلفتَ من أثرٍ؟ (٣٩)

وتبدو لنا هذه الأبيات الأربعة هاديا في بيداء شخصية الخيام كما فهمها العريض وشاء أن يقدمها لقراءه العرب، وفيها يعلن العريض أن ما عبر عنه الخيام وكان يؤرّقه ويُقَصِّص مَضَجَّه هو نفسه الذي كان يلح على نفس العريض ويفزعه ويدفعه إلى البكاء أحيانا، حتّى كأن لسان حاله يقول وهو ينشد رباعيات الخيام: أنا أيضا مثلك يا خيام في أرجوحة القَدَر الذي يمضي بي في كلِّ وَجْه لا حول لي ولا قوّة إزاء صنيعه بي. ويبدو أن هذا الإحساس بوطأة القَدَر هو أوّل ما واجه العريض من رباعيات الخيام في الترجمة الإنكليزية لفتر جرالده، إذ نجده يقول: «كان أوّل اطلاعي على معاني الخيام الفلسفية لما كنت تلميذا في الهند ناشئا وذلك خلال ترجمة «فتر جرالده» الشهيرة. فقد كنت أترنم بأبياتها شغفا في خلواتي حتّى لأذكر أنّي ما كنت في إنشادي أبلغ قوله:

Ah! Moon of My Delight who knowst no wane

حتّى تهطل دموعي وأجهش بالبكاء، لما كان يغمرنى من شعور ببطلان الحياة، ويتولاني

وقد ظلت هذه التجربة الأولى للعريضة إزاء رباعيات الخيام تلاحقه إلى أن دفعته أخيراً إلى ترجمة الرباعيات إلى العربية، قصداً منه إلى نقل التجربة التي عاشها هو إلى قرائه العرب؛ وهي التجربة التي اعتقد أن من ترجموا رباعيات الخيام قبله لم يستطيعوا نقلها إلى جمهورهم: «والذي دفعني إلى تعريب الخيام - رغم محاولات الكثيرين قبلي - هو أنني أردت أن أنسى نفس الجوّ الذي كنتُ أشعرُ به في تلاوة الخيام منذ صغري. ذلك الجوّ الذي قارب منه البستاني أو كاد، لولا أنه جعل رباعياته سباعيات»^(٤١).

هكذا كان قصدُ العريضة إلى ما يمكن تسميته إشراك القراء العرب في تذوق الرّوح الخيامي وتحسس الانفعالات التي استبدت بنفس الخيام وجاش بها صدره فقدّفها على لسانه، كما يقول أحدُ أساطين البيان العربيّ في منتصف القرن الأوّل الهجريّ، حين سُئل عن البلاغة. يقول العريضة: «كنتُ أطمح ببصري إلى أن أبرز تلك العواطف المتقدّدة التي يمتاز بها شعرُ الخيام في رباعياته معرّبةً نظماً في أهبى حلّ لها»^(٤٢).

وثمة بعض ملاحظاتٍ نبّه عليها العريضة وبين أن إبراز روح الخيام لقرائه العرب عزيزُ المنال دون الأخذ بها. ومن ذلك أن دراسة الخيام دراسةً صحيحةً وكاملة لا تتحقّق من دون قراءة الخيام بلُغته الفارسيّة: «فلا زلتُ أرى أنه مَنْ أراد أن يدرس الخيام، فلا أحسنَ له من أن يوافيه في لغته. فإنّ دون الترجمة البالغة والتعريب القويم

٤٠- انظر السابق، ص ٥.

٤١- انظر السابق، ص ٢٦.

٤٢- انظر السابق، ص ٢٧.

عقباتٍ جمّة، أتينا على بعضها، ولا يقدرها إلا مَنْ عاناها»^(٤٣)، ومن ذلك أيضًا أن روح الخيام يُستخلص من جملة رباعياته ومن تأمل الرباعيات كلها، لا من رباعية واحدة على انفراد: «والعبرة، على كلّ، ليست بالرباعيات فرادى، وإن كان هذا لا بدّ منه شروعًا لفهم الخيام وسبر غور معانيه، وإنما بما يتجاوب من أصدائها بشكلٍ كليّ في المجموعة، فهذا الذي يبعث الخيام بيننا حيًّا يرزق.. ومن هناك تصحّ دلالة الترجمة على روحه التي عاش بها.. قبل قرون.. روح الإنسان الحائر أمام حقيقة وجوده»^(٤٤).

كان همُّ العريض منصرفًا إلى اصطیاد الروح الخيامي الهائم في أودية الرباعيات، وقد أعدّ لذلك عدته مستفيدًا من تمكّنه من ناصية الإنكليزية والفارسية معًا. وكان مستيقنًا تمامًا أنّ ثمة عنصرًا أساسيًا واحدًا يختصر الروح الخيامي، ومن هنا لا مناص من اكتشافه وتحديده وتقديمه لقراء الرباعيات. وقد جاء صنيع العريض في ترجمته قاصدًا إلى تلبية هذا المطلب الملح: «وإنما فعلتُ في العربية ما فعله فيتزجرالد في الإنكليزية.. فحاولتُ جهدي أن أجعل ترجمتي أقربها إلى روح الخيام. ولذلك كنتُ أرجع إلى فيتزجرالد (الذي ما عرفتُ الخيام إلا به) أحيانًا - رغم إلمامي بالأصل الفارسيّ - في تنسيق الأفكار التي تتخلل الرباعيات وترتيبها لأنّها في الأصل مفكّكة العرى مقطّعة الأسباب، ولأجل المحافظة على وحدة السياق فيها»^(٤٥).

كان بين جنبي العريض اعتقادٌ راسخ بأنّ الشاعر الإنكليزي فيتزجرالد هو الذي كسا عظام الخيام لحمًا وأعاد إليه الروح الذي عاش به وعبر عنه الشاعر في رباعياته.

٤٣ - انظر السابق، ص ٢٥.

٤٤ - انظر السابق، ص ٣٣.

٤٥ - انظر السابق، ص ٣٣.

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٣٠١
والعُرَيْضُ مأخوذٌ بترجمة فِتْرَجِرَالِد إلى حدّ الهيام: «فقد حاول جهده أن يمثّل الرّوْحَ الحَيَامِيَّةَ في لغته أحسنَ تمثيل. والحقيقةُ التي يشهد بها التاريخُ أنّه بعث الحَيَامَ من مرقده، وأسمع أوروبا الحائِرةَ صوته الرّخيم، بعد أن أصبحت عظامُ ذلك الشّيخ الجليل أترًا بعد عين.. ففِتْرَجِرَالِد، على إمامه الواسع بالفارسيّة وإحاطته بآدابها، يعترف في مقدّمته أنّه تعمّد التّقديم والتأخير في معاني الرُّبَاعِيَّات، بل وتعمّد حذف كثير من صُورها المكرّرة التي تُسيغها الموسيقى الفارسيّة وتُستساع في آدابها، ليجعلها في لغته سائغةً، كالشّراب الذي يترنح له الحَيَام. فكأنّي به جاء إلى بستان شرقيّ أنيق، فاستخلص من أزهاره الكثيرة عطرًا عطّر به في بلاده الأرجاء، وما فتى إلى يومنا هذا يفوحُ في الغرب شذاه»^(٤٦).

ونبه العُرَيْضُ على أمرين مهمّين لا بدّ من وضعهما في الحِسبان عند محاولة تحديد شخصيّة الحَيَام؛ وهما صراحةُ الحَيَام المفرطة، وخصومته مع الصّوفيّة. وبين أنّ الخصومة عملت عملها في أن يُنسب إليه ما ليس له: «إنّ الكثير من هذا المنسوب إلى الحَيَام في المخطوطات المتأخّرة على عصره بقرون.. هو بعيدٌ عن روح الحَيَام، والأرجح أنّه منحولٌ عليه، وقد عانى أدباءُ الغرب كثيرًا في تخليص ذهابها من الشّوائب التي تراكمت عليه على مرّ العصور. وبعضُ هذا المنحول دُسّ في شعره عمدًا من خصومه ومخالفيه الذين كانوا ينعون عليه تهتكه وعدم حرّمته للدين»^(٤٧).

وقد لاحظ العُرَيْضُ أنّ أبرز ما يميّز الرُّبَاعِيَّات الموضوعية والمنسوبة زورًا إلى

٤٦ - انظر السابق، ص ١٢، ١٣.

٤٧ - انظر السابق، ص ١٤.

٣٠٢ ————— وجهٌ لثلاث مرّاء: الخيامُ كما قرأه البستاني ورامي والعريض
الخيام، أتمها مفرطةٌ في عدمِ المبالاة بما يقدسه الناسُ من دين، والزّراية بعقولهم وانتقاص
مداركهم (٤٨)

أما صراحةُ الخيامِ الشديدة فكانت عند العريض أداةً ناجعة لتخليص الصّحيح
من الزائف مما أضيف إلى الخيام من رُباعيّات؛ وكلُّ ما يشي بالغموض والإبهام من
الرُباعيّات لا يمكن في رأيه أن يكون من آثار عبقرية الخيام: «والخيامُ أبعدُ ما يكون عن
الغموض، وما جاء في شعره غامضًا فتيقنُ أنّه ليس له. فهو صريحٌ في غايته إلى حدِّ
الإجحاف بالعقل والدين معًا، صريحٌ في لهجته إلى حدِّ - كدتُ أقول - الإعجاز» (٤٩).

وثمة ملامحٌ آخر مميّز لشخصية الخيام عند العريض، يتمثل في كَوْن الخيام
شخصًا جادًا رزينًا، ولا يمكن أن تصدر عن مثله رُباعيّات هابطة مُسِفة تنال مما
اجتمع الناس على احترامه وتقديره. وكان العريض مؤمنًا بهذه القضية إيمانًا تامًا،
حتى إنّه جعل من ذلك عيارًا لتمييز ما هو للخيام حقيقةً من رُباعيّات، وما ليس
كذلك: «واقتصرْتُ، مثل فتزجرالد، على تلك الرُباعيّات التي تشهد على نفسها أنّها
للخيام لا سِواه، وأعرضتُ عن الهزليّات المدسوسة في شعر الخيام، التي هي أبعدُ ما
تكون عن روحه، وهي التي اعتزّ بها الصّافي كثيرًا في تعريبه، واعتبرها من شعر الخيام
اللُّباب وما سِواها القشور.. ولئن صحّ أنّ بعضها للخيام - ولا إخال ذلك، إلا أن
يكون الخيامُ قد انساق إلى شيء منها مدفوعًا بالذوق المحلي أحيانًا - فإنّ الصّورة
الجديّة التي أتصوّرُ بها ذلك الرّياضيّ الشهير في صحيفة خيالي، تأنفُ من أن أوأخذَه

٤٨ - انظر السابق، ص ١٥.

٤٩ - انظر السابق، ص ١٢.

على أن جوهر فلسفة الخيام ومنظومته الفكرية، كما يرى العريض، يتمثل في إدراكه حتمية الفناء وسرعة تصرّم الحياة والإحساس بضرورة اغتنام الفرصة لنيل أكبر قدر من اللذة والسعادة؛ لأنّ الحياة هي الفرصة الوحيدة التي لا تتكرّر، للتحقق الوجودي بالعيش الصافي البهيج. ويدفع ذلك طبعاً إلى التشاؤم والانقباض والسوداوية، وفي هذا يقول العريض: «أما غاية فلسفة الخيام فتجدها ملخّصة في قوله معرباً:

أليس من الحتم أني سأردى؟ وهيئات أنعم بالعيش بعدا
فما لي مادمت حيّ الشعور أقيم من الوهم حولي سدا؟
فذلك ما جعله يتخذ التشاؤم مذهباً في الحياة. وهذه هي الغاية التي حام المترجمون والمعرّبون كلهم حول التعبير عنها، فوفق بعضهم على حسب ما بذل من جهد، ولكن لهجة الرباعيات وأسلوبها اللذين نستشف من ورائهما - كالزجاج - تلك الروح الخيامية، ذلك ما لم يوفق منهم في تمثيلها إلا أقلّ القليل»^(٥١).

والملاحظ في تأملات العريض تعويله الكبير على ما اعتقد أنه الرباعيات الصحيحة للخيام في رسم ملامح شخصيته. وهو يعتمد على وحي القلب وكشف الحدس في استكناه الروح الحقيقي للخيام أكثر من اعتماده على المرويّات التاريخية والتبصّرات الغربية في شأن تحديد أبعاد هذه الشخصية، وفي هذا يقول العريض: «والذين يُلّمون بالفارسية ويحيطون بها خبراً متفقون على أن شخصية هذا الشاعر

٥٠ - انظر السابق، ص ٣٥، ٣٦.

٥١ - انظر السابق، ص ١٢.

٣٠٤ = وجهٌ لثلاث مرّاءٍ: الخيامُ كما قرأه البستاني ورامي والعريضُ
الحكيم بارزةٌ ملموسة في شعره؛ ليس لما بيديه من الخيرة التي أصبحت اليوم شعارَ
عصرنا المادّي فحسب، ولا لما يدعو إليه من اللذة التي أصبحت غايةَ الكثيرين
المتوخّاة، بل وبالأسلوب الجميل الذي سبّك هو فيه تلك الرباعيّات، وبالعوطف
الجامحة التي تغمره في أواجهها أحياناً، فتعلو وتهبط به كالسّفينة في مهبّ الرياح، بين
اضطرابه وسكونه، وشكّه ويقينه، وعربدته وخشوعه، وسخطه ورضاه» (٥٢).

بهذا اليقين والقَطْع يؤكد العريض أن أظهر مكّونات الشخصية الخيامية هي تلك
الخيرة الشديدة إزاء الوجود والحياة والمآل، وتلك الدعوة الملحة، أو حتى المُلظة، إلى
اقتناص اللذائذ والمباهج، ثم تلك العواطف الهائجة المائجة التي تحتاج كيانه وتورق
جَنانه وتطلق لسانه بهذه الرباعيّات التي انتهى بها الأمر إلى أن تغدو فتحةً مبيّناً في عالم
الأدب والشعر على المستوى العالميّ الواسع.

والملاحظ على الجملة أن العريض كان مأخوذاً بالخيام، شديد الإعجاب بفكره
وفنه وطرائق تعبيره، لكنّه كان في الوقت نفسه قويّ الشخصية إلى الحدّ الذي عدلّ فيه
كثيراً من ملامح الصورة التي رُسمت للخيام قديماً وحديثاً. فقد اعتقد العريض أن
الخيام كان شخصاً جاداً رزيناً وصريحاً إلى حدّ الإفراط. وبنى على ذلك أن كثيراً مما
نُسب إلى الخيام من رباعيّات لا يمكن أن يكون له على الحقيقة، ومن هنا عمل مبضع
الاصطفاء فاختر من الكمّ الكبير للرباعيّات ما خال أنّه من فيض قريحة هذه
الشخصية حقاً. وعوّل العريض في هذا الشأن على معطى معروف في الدرس الأسلوبيّ
Stylistics هو كشف الشخصية من طريقة تعبيرها أو أسلوبها، وهو ما عبّر عنه الكاتب

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٣٠٥
وعالم الطبيعة الفرنسي بوفون Buffon (ت ١٧٨٨م) في قولته الشهيرة: «الأسلوب هو
الإنسان». فكان العريضة على أن مترجمي الخيام - ما خلا فتزجرالد - حاموا حول حمى
الخيام، لكنهم لم يقعوا فيه فإن «لهجة الرباعيات وأسلوبها اللذين نستشف من ورائهما،
كالزجاج، تلك الروح الخيامية، ذلك ما لم يوفق منهم في تمثيلها إلا أقل القليل»^(٥٣).



إضافاتٌ هنديةٌ إلى بلاغة العرب:

كتابٌ سُبَّحة المرجان في آثار هندوستان نموذجًا

أنا أعجميُّ الدنُّ لكنْ خمرقي صنَعَ الحجازِ وكَرَّمها القَيْنانِ
إنْ كان لي نغمُ الهنودِ ولحنهم لكنْ هذا الصَّوتُ من عدنانِ

محمَّد إقبال

الملخَّص

كان للإسلام العظيم أن يفتح الأنفَسَ و الآفاق في أصقاع الأرض المختلفة لتلقَى العربيةُ بقدر كبير من التقدير والاستحسان والقدسية؛ وشاء المولى سبحانه أن يتعلَّم كثير من ساكني ديار الهند العربيةُ ويُنشئوا بها تآليفَ وآثارًا ظلَّت شاهدةً على علوِّ أقدارهم في الإبداع بالعربيةِ، في علوم التفسير والفقه والأصول، وفي الأدب شعراً ونثراً، وفي العلوم المختلفة التي احتضنها الإسلام.

ويسعى هذا البحثُ إلى تقديم مثالٍ من أمثلة التأثير والتأثر بين بلاغة العرب وبلاغة الهند بعد الإسلام، إثر تعرُّف كثيرٍ من أهل الهند كلامَ العرب وخاصِّياتِ تفوّقه وآيات الإبداع فيه. وذلك من خلال واحدٍ من الكتب الهندية المؤلَّفة بالعربية، وهو كتابُ «سُبَّحة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلَّفه السيّد غلام علي البلغرامي، الذي حقَّقه الدكتور محمد فضل الرحمن النَّدويّ السيواني، ونشره معهدُ الدراسات الإسلامية

في جامعة علي گره الإسلامية في الهند.

وسيركز البحث على المحسنات التي نُقلت من الهندية إلى العربية كاشفةً عن آفاق جديدة في جمال الكلام المبدع بالعربية، وإمكانات كثيرة لاستنباط مجالات جديدة في بلاغة هذا الكلام في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، وفي أشعار العرب. الأمر الذي يُبنى عليه إمكانية القول إن إتقان المتحدث بالعربية لغةً أخرى غيرها يمكن من اكتشاف تجليات جديدة لعبقرية هذه اللغة التي أكرمها خالق الألسنة المختلفة وجاعل الملائكة أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع.

وسيطّل البحث يلحظ سلطان التأثير والتأثير والتفاعل في ثقافة عالم متمكن من الثقافتين، العربية الإسلامية والهندية، ومن علوم البلاغة في لغتي هاتين الثقافتين، مضيفاً إلى ذلك اطلاعاً يبدو جيداً على ثقافات ولغات أحر كالفارسية. ويقدم جهد المؤلف في هذا الكتاب صورةً للمبدع المسلم - غير العربي - الحريص على إغناء العربية والاعتناء بها، المبتهج في الوقت نفسه بإنجازات أبناء جنسه في الميادين المختلفة، خاصاً منها ميدان البيان والبلاغة والبراعة باهتمام متميز. ولعلّ متقبّة البيان عند العرب المثير الأول لاهتمامه بجمال الكلام وبلاغته على الجملة.

في الصّلات الثقافية بين العرب والأهاند:

ليس من شأن هذه الورقة أن تقدّم صورةً تاريخية دقيقة للصّلات الثقافية العربية الهندية في العصور التي سبقت حركة التأليف العربية التي اشتدّ عودها بدءاً من نهاية القرن الأول ومطلع القرن الثاني الهجريين. لكنّه من المعروف تماماً في تاريخ الثقافة

العربية الإسلامية أن لبعض الهنود أولية واضحة المعالم وسبقاً لا تحطئه عين المتأمل في الإسهام في التفكير البياني عند العرب بدءاً من مطلع العصر العباسي الأول. وهو سبق تجلّى في غير قليل من الرويات التي تحدّثنا عن استشارة بعض أهل الهند في شأن ماهية البلاغة وأصولها والقول الجامع المانع فيها، كالذي نجده في الجزء الأول من كتاب البيان والتبيين لأمير البيان العربيّ الجاحظ (١٥٠ - ٢٥٥هـ)، حين يورد شيئاً مما كان متداولاً في ذلك العصر وفي حاضرة الدولة العباسية من السّؤال عن المراد بالبلاغة، ويذكر الصّحيفة الهنديّة في البلاغة التي يُثبت لنا شطراً منها مترجماً إلى العربيّة^(١).

والذي يُستدلّ عليه من كثير من القرائن والإشارات أنّ بلاغة الكلام لدى أهل الهند كانت من الأمور التي تحتفي بها الذاكرةُ الجمعيّة الهنديّة، لاسيّما أنّ الهند عُرِفَت منذ القدم بالحكمة والتأمل والاهتمام بالفكر العالية؛ وهو أمرٌ مرتبطٌ بالبلاغة كما يفهم من الآية الكريمة (وآتيناهُ الحكمةَ وفصلَ الخطاب) [سورة ص، الآية ٢٠].

وإذا كنّا لا نملك التّحديد الدّقيق لمبلغ معرفة العرب للهنود وعلومهم وثقافتهم وحضارتهم في القرون الأولى فنّمّة بعض البيّنات التي تشير إلى احترام العرب لأمة الهند منذ وقت مبكّر، ولعلّ من ذلك ما يقولُ الجاحظ: «وإنّما الأممُ المذكورون من جميع النّاس أربعٌ: العربُ وفارسُ والهنديّ والروم؛ والباقون همجٌ وأشباهُ الهمج»^(٢).

على أنّ بعض ما نُقل عن أهل الهند في شأن البلاغة والبيان واللّسن يشير إلى خبرة عميقة وتشقيقي واسع ومعالجة ناضجة لصفات المتكلّم البليغ أو صانع البيان الذي

١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٩٢.

٢ - البيان والتبيين، ج ١، ص ١٣٧.

يُنْتَظَرُ مِنْهُ أَنْ يُبَلِّغَ كُنْهَ مَرَادِهِ إِلَى مَخَاطَبِهِ مُجَدِّدًا فِي نَفْسِهِ أْبْلَغَ الْأَثَرِ^(٣).

ويمكن القول باطمئنان تام إن مباحث الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة^(٤) كانت واحدًا من مجالات التفاعل الحضاري والثقافي بين العرب والأمم الأخرى التي تهيأ لها أن تستظل بظل الإسلام وتسهم في رُفْدِ جداوله الثقافية والحضارية. ويكفي فيما يتصل بالهند أن يشير المرء على سبيل المثال فقط إلى كثير من الأخبار التي يرويها الجاحظ في شأن البيان والبلاغة عن رجلٍ هندي الأصل هو إبراهيم بن السُّنْدِيِّ كقوله مثلاً: «وأخبرني إبراهيم بن السُّنْدِيِّ قال: «دَخَلَ الْعُمَايِيُّ الرَّاجِزُ عَلَى الرَّشِيدِ لِيَنْشُدَهُ شِعْرًا، وَعَلَيْهِ قَلَنْسُوءَةٌ طَوِيلَةٌ وَخُفٌّ سَادِجٌ، فَقَالَ: يَاكَ أَنْ تُشَدَّنِي إِلَّا وَعَلَيْكَ عِمَامَةٌ عَظِيمَةٌ الْكُورُ، وَخُفَّانِ دُمَالِقَانِ...»^(٥).

والحقيقة أن إبراهيم بن السُّنْدِيِّ هذا كان واحدًا ممن بنى الجاحظ تفكيره البلاغي مستوحياً وجهات نظرهم وتعليقاتهم في مجال النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ فِي الْبَلَاغَةِ.

وقد كان الإسهامُ الفارسيُّ في التفكير البلاغيِّ العربيِّ أكبرَ من إسهامات الأمم الأخرى التي قَبِضَ للعرب أن يتصلوا بثقافتها ويتفاعلوا معها، ويجدُ المرءُ تمثيلاً جلياً جداً للتفاعل بين البلاغتين العربية والفارسية في كتاب متأخر نسبياً هو «حَدَاتِقُ السَّخْرِ

٣ - انظر مثلاً بعض ما جاء في ترجمة الصحيفة الهندية من مثل: «أَوَّلُ الْبَلَاغَةِ اجْتِمَاعُ آلَةِ الْبَلَاغَةِ. وَذَلِكَ أَنْ يَكُونَ الْخَطِيبُ رَابِطَ الْجَاشِ، سَاكِنَ الْجَوَارِحِ، قَلِيلَ اللَّخْظِ، مَتَخَيَّرَ اللَّفْظِ، لَا يَكَلِّمُ سَيِّدَ الْأُمَّةِ بِكَلَامِ الْأُمَّةِ وَلَا الْمَلُوكَ بِكَلَامِ السُّوقَةِ...». البيان والتبيين، ج١، ص ٩٢-٩٣.

٤ - يذكر الإمام عبد القاهر الجرجاني، مؤسس علوم البلاغة، أن أهل زمانه كانوا يذكرون مفردات الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، من دون تحديد دقيق لمعانيها؛ ومن هنا جاء عمله في دلائل الإعجاز ليحدد على نحو دقيق المراد بهذه المصطلحات. انظر في هذا الشأن: دلائل الإعجاز، ص ٣٤.

٥ - البيان والتبيين، ج١، ص ٩٥. والدُّمَالِقُ: المستدير، الأملس. وانتباهُ إبراهيم بن السُّنْدِيِّ إلى ما قاله الرشيد للعماني يشير إلى بصره بتأثير هيئة منشد الشعر أو الخطيب في أثناء خطبته في الاستجابة الجمالية لشعره أو خطبته؛ وهو معنى متداول فيما كُتِبَ حول الخطابة والبلاغة.

في دقائق الشعر» لرشيد الدين الوطواط^(٦). بل إن بعض أمثلة الأنواع البديعية العربية ترجمة لأمثلة فارسية^(٧).

ويظل للهند إسهام واضح وجهد مجل في ميدان البلاغة العربية حين يضع المرء في الحسبان جهود العلامة عبد الحميد الفراهي وكتابه جمهرة البلاغة^(٨).

٦ - هو محمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك، ينتهي نسبه إلى سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما. يقول عنه ياقوت: كان من نوادر الزمان وعجائبه، وأفراد الدهر وغرائبه، أفضل زمانه في النظم والنثر، وأعلم الناس بدقائق كلام العرب، وأسرار النحو والأدب، طار في الآفاق صيته وسار في الأقاليم ذكره، وكان ينشئ في حالة واحدة بيتاً بالعربية من بحر وبيتاً بالفارسية من بحر آخر ويميلهما معاً. وله من التصانيف: حدائق السحر في دقائق الشعر، باللغة الفارسية. كان مولده في بلخ، ومات في خوارزم عام ثلاثة وسبعين وخمسائة. انظر: ياقوت: معجم الأدباء، الجزء ١٩، ص ٢٩.

٧ - ذكر بعض علماء البلاغة مثلاً أن قول القائل:

لَو لَمْ تَكُن نِيَّةَ الْجُوزَاءِ خِدْمَتَهُ لِمَا رَأَيْتَ عَلَيْهَا عَقْدَ مُنْتَطِقِ

الذي يمثل به للمحسن البديعي المعنوي المسمى «حُسن التعليل»، هو ترجمة بيت فارسي لفظه:

گرنبودی قصدِ جوزا خدمتش کس نديدي برميانِ او کمر

وقد ذهب بعضهم إلى أن الذي ترجمه هو الخطيب القزويني مؤلف الإيضاح. انظر في هذا الشأن: عقود الجمان في المعاني والبيان للسبوطي بشرح العلامة عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمري، المعروف بالمرشدي، الجزء الثاني، ص ١٢٣.

٨ - هو الإمام عبد الحميد الفراهي من أهالي «قريها» (Fariha)، إحدى قرى مدينة أعظم گره. نال العلوم الابتدائية والفارسية على الشيخ مهدي حسن، كما أخذ العلوم العربية الابتدائية والمتوسطة على الشيخ شبلي التعماني. من آثاره القيمة «تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان» و«إمعان في أقسام القرآن» و«الرأي الصحيح فيمن هو الذبيح» و«مفردات القرآن»، و«جمهرة البلاغة» و«ديوانه العربي». و«جمهرة البلاغة» من الكتب القليلة النظير، ذكر فيه الإمام الفراهي أصول البلاغة ومستواها في ضوء القرآن والسنة وكلام العرب الأفحاح. وانتقد فيه أرسطو ونظريته في المحاكاة، وحدد كثيراً من خاصيات القوة في اللغة العربية. انظر في هذا الشأن البحث الذي يحمل العنوان: «الدائرة الحميدية ومساهماتها في تطوير العلوم والآداب»، للسيد أورتنگ زيب الأعظمي في مجلة ثقافة الهند، التي يصدرها المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، المجلد ٥٧، العدد ٢، ٢٠٠٦م،

ويهمنا في هذه الورقة أن نتحدث عن نموذج من نماذج التفاعل الثقافي في مجال التأليف البلاغي بين العرب والهنود، وذلكم هو كتاب «سُبْحَة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلفه مولانا غلام علي آزاد البلغرامي، رحمه الله.

وسيسلك حديثنا عن هذا النموذج الطريق الآتي:

١- مؤلف «سُبْحَة المرجان في آثار هندوستان».

٢- كتاب سُبْحَة المرجان والشطر البلاغي منه. وفي هذه المندوحة سنتحدث عن:

أ - كتاب سُبْحَة المرجان.

ب - الجزء البلاغي من الكتاب.

ج - دوافع المؤلف إلى التأليف في المحسنات الكلامية العربية.

د - التفاعل الثقافي في ذهن مؤلف سُبْحَة المرجان.

هـ - قيمة المنجز البلاغي الذي أتى به المؤلف.

٣- القول الفصل والرأي الأخير.

١- مؤلف سُبْحَة المرجان:

هو الشيخ العلامة مير غلام علي آزاد البلغرامي الحسيني الواسطي. كان ميلاده في بلدة «بلغرام» الهندية في الخامس والعشرين من شهر صفر، عام ١١١٦هـ / ١٧٠٤م. أكمل دراسة الكتب الدراسية على السيد طفيل محمد. ودرس على جدّه لوالدته الشيخ عبد الجليل البلغرامي علوم العربية، والسيرة النبوية، والحديث الشريف، والشعر العربي والفارسي. أدى فريضة الحج، إذ تشرف بزيارة الحرمين الشريفين سنة ١١٥١هـ،

فلقي علماءهما واستفاد منهم، ثم قفل إلى الهند، واستوطن مدينة «أورنگ آباد» في جنوبيّ الهند. ثم وافته المنية في هذه الحاضرة سنة ١٢٠٠هـ/١٧٨٥م، بعد أن ملأ الدنيا بمؤلفاته التي من أهمّها: ضوء الدراري في شرح صحيح البخاري، وتسليّة الفؤاد (شعر)، وتراجم العلماء، وشفاء العليل، وغزّلان الهند، وسرور آزاد، واليد البيضاء، والخزانة العامرة، ومآثر الكرام في تاريخ بلّغرام، وهذه الثلاثة الأخيرة بالفارسيّة، والسبعة السيّارة، وهي سبعة دواوين شعرية عربية له. وأهمّ كتبه كتابه الذي جعلنا شرطاً منه مادّة لتأمّلاتنا في هذه الورقة: سُبحة المرجان في آثار هندوستان^(٩).

كان مولانا غلام علي آزاد من الشعراء الكبار الغزيري الإنتاج الشعريّ في اللّغة العربيّة، وقد غلب على قريضه النظم في المديح النبويّ مما جعل ملك اليمن في زمانه يلقبه بـ «حسن الهند»^(١٠). وكان يُقال: «إنّ الهند لم ينظم فيها أحد القصائد العربيّة على النمط الذي جاء به العلامة غلام علي آزاد»^(١١). وهو يقول عن نفسه في مقدّمة الديوان السّابع: «إني صرفت العمر في مذاكرة العلوم العربيّة، وشمرت الذيل في مزاولة الفنون الأدبية، ونظمت من الخرائد ما يجلو نواظر البصراء، وجمعت من الفرائد ما تقرّ به عيون

٩ - اعتمدنا في هذه المعلومات على بحث كتبه الأستاذ الدكتور محمّد اجتباء التّدوي بعنوان: «مولانا غلام علي آزاد البلغرامي كاتباً وشاعراً». انظر: مجلّة البعث الإسلاميّ التي تصدر في الهند، العدد الخامس، المجلد ٥٢، محرّم وصفر ١٤٢٨هـ، فبراير ومارس ٢٠٠٧م، الصفحات ٧٧ - ٨٥. وكذلك على السيرة التي كتبها للمؤلف ثلاثة أساتذة هنود، ضمن كتاب معدّ للنشر يحمل عنوان: أعلام المؤلّفين بالعربيّة في البلاد الهندية. والمؤلّفون هم: أ. د. جمال الدين الفاروقي، وأ. عبد الرحمن محمّد، وأ. عبد الرحمن حسن.

١٠ - انظر: مجلّة البعث الإسلاميّ، العدد ٥، المجلد ٥٢، محرّم وصفر ١٤٢٨هـ/ فبراير ومارس ٢٠٠٧م، ص ٨٠.

١١ - السابق، ص ٨٠ نقلاً عن نتائج الأفكار، ص ٥٩.

الأدباء، إلى أن رتبت بعونه تعالى سبعة دواوين، ووزنت الجواهر الزواهر بسبعة موازين، وسميت الدواوين السبعة بالسبعة السيارة^(١٢). ومما جاء في ديوانه الأول في

مدح النبي الكريم عليه الصلاة والسلام:

برهان رب العالمين حبيبه	في الأمة الأمية العرباء
هونير أسنى الكواكب ساطع	ملا الأهله كلها بسناء
من معشر الإنسان إلا أنه	إنسان عين المجدي والعلواء
شمس تجلت غير أن مسيرها	فوق الطريق بليلة الإسراء
يوم القتال من السيوف ظلله	ويقوم في العرصات تحت لواء
هو سابق وظهوره متأخر	كنتيجة الإشكال للعلماء ^(١٣)

وئبدي آثار مؤلف سُبحة المرجان تمكنا واضحا من العربية، تمكنا مكنه في معظم الأحيان، في الجزء الخاص بالبلاغة من هذا الكتاب، من الإتيان بأمثلة شعرية من نظمه هو لتكون شواهد للنوع البديعي الذي يعالجه. وفي مستطاع المرء أن يقول إن هذه خصيصة للمؤلف وللكتاب معاً؛ فإتاك لن تظفر في تاريخ التأليف البلاغي العربي بمن تطاوعه اللغة فيأتي بأمثلة للصيغ البيانية والبديعية من نظمه هو بهذه الغزارة والمرونة والتدقق التي نجدها في مُبدعات السيد غلام علي آزاد في سُبحة المرجان. بل في مستطاع المرء أن يقول إنَّ عربية القرآن أضحت جنسية nationality له، مثلما يبين العلامة مصطفى صادق الرافعي وهو يتحدث عن سلطان لغة القرآن على السنة

١٢ - السابق، ص ٨٠-٨١.

١٣ - نفسه، ص ٨١.

العرب مما لا يستطيعون منه فكাকা: «فالعربيَّة قد وصلها القرآن بالعقل والشَّعور النفسي، حتى صارت جنسيَّة، فلو جُنَّ كلُّ أهلها وسخَّوا بعقولهم على ما زينت لهم أنفسهم من الإلحاد والسياسة كجُنون بعض فتياننا. لحفظها الشَّعورُ النفسي وحده، وهو مادةُ العقل بل مادةُ الحياة. وقد يكون العقلُ في يد صاحبه يَضنُّ به ويسخو، ولكن ذلك النوع من الشَّعور في يد الله، وهذا من تأويل قوله سبحانه: (إنا نحن نزلنا الذِّكْرَ وإنا له لحافظون) (١٤).

والأمر الذي يبدو عيانيًّا للمتأمل أن السيّد غلام علي آزاد أقدم على تناول قضايا البيان والبلاغة وهو مهياً بأدوات معرفية وقدزات على الاستنباط والاستخراج عزيزة النظر؛ إذ يبدو في مناقشاته عالم لغة متمكناً ونحويًّا خبيراً بمراوغات الكلام العربي ومنطقيًّا متمكناً زمام الحدود والقضايا والاستنتاجات، فضلاً عن كونه فقيهاً وأصولياً وشاعراً بالعربيَّة والفارسيَّة، وذا خبرة بلغات بلده الهند. ولعلك تدرك هذا الذي ننسبه إليه في تحليله الحسنَ والقبیحَ في الشَّعر، إذ يقول: «والمقصدُ أن الشَّعر ليس في نفسه مذمومًا، بل الحُسْنُ والقُبْحُ راجعان إلى المعنى، والمعنى إذا كان قبيحًا فالمشورُ والمنظومُ من القول فيه سَوَاءٌ. ومعنى القبيح أن يكون فيه فُحْشٌ وأذى لمسلمٍ أو كَذِبٌ، والكذبُ الممنوعُ في الشَّعر ما كان مُضراً بأمرٍ دينيٍّ، لا الكذبُ الذي أتى به لتحسين الشَّعر فقط؛ فإنه مأذونٌ فيه، وإن استغرق الحدَّ وتجاوز المعتاد. ألا ترى قصيدة كَعْب بن زهير رضي الله عنه، فإنه تغرَّل فيها بسُعاد وأتى من الإغراقات والاستعارات والتشبيهاً بكلِّ بديع، لاسيما تشبيه الرُّضاب بالراح في قوله:

تَجَلَّوْا عَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذَا ابْتَسَمْتُ كَأَنَّهُ مُنْهَلٌّ بِالرَّاحِ مَعْلُوقٌ
والنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَهُ وَمَا أَنْكَرَ، بَلْ صَارَتْ هَذِهِ الْقَصِيدَةُ أَحْسَنَ
الرِّسَائِلِ إِلَى الشَّفَاعَةِ وَأَوْثَقَ الدَّرَائِعِ إِلَى الإِغْمَاضِ عَنِ الشَّنَاعَةِ، وَفَازَتْ بِحُسْنِ الْقَبُولِ
مِنْ جَنَابِهِ، وَجَازَى قَائِلَهَا بِعَطِيَّةٍ مِنْ جِلْبَابِهِ، وَلِلَّهِ دَرُّ الْغَزِيِّ حَيْثُ قَالَ:

مَحْتٌ «بَانَتْ سُعَادٌ» ذُنُوبَ كَعْبٍ وَأَعْلَتْ كَعْبَهُ فِي كُلِّ نَادٍ^(١٥)

وقد ضمَّ المؤلفُ إلى هذا كَلِّهِ أَطْلَاعًا وَاسِعًا عَلَى مَصَادِرِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي الْبَلَاغَةِ
وغيرها، وكان يُظهِرُ بَيْنَ الْفِينَةِ وَالْأُخْرَى إِحْتِرَامًا لِلْعَرَبِ الْأَفْحَاحِ أَرْبَابِ هَذِهِ اللَّغَةِ،
ويعلنُ إِفْتِخَارَهُ بِمَحَاكَاةَتِهِمْ وَسُلُوكِ مَسَالِكِهِمْ فِي إِنتَاجِ الْكَلَامِ الْبَلِيغِ وَفِي تَحْدِيدِ جَمَالِيَّاتِهِ.
ومن ذلك مثلاً ما يَقُولُهُ فِي الْفَصْلِ الثَّالِثِ فِي الْمَقَالَةِ الْخَامِسَةِ حِينَ يَتَحَدَّثُ فِي التَّقْدِيمِ
لِقَصِيدَتِهِ الْبَدِيعِيَّةِ عَنِ أَعْلَامِ مُؤَلَّفِي الْبَدِيعِيَّاتِ الْعَرَبِ: «وَهَؤُلَاءِ الْجَمَاعَةُ كُلُّهُمْ عَرَبٌ
عَرَبَاءُ وَأُمَّةٌ أَجْلَاءُ، وَأَنَا سَلَكْتُ مِنْهَجَ تَقْلِيدِهِمْ وَسَلَلْتُ الْمِهْنَدَ بِتَأْيِيدِهِمْ، وَرَبِّمَا يَفْعَلُ
الضَّعِيفُ فَعَلَ الْأَقْوِيَاءُ، وَالتَّسِيمُ الْعَلِيلُ يَفْرَحُ أَمْزِجَةَ الْأَصْحَاءِ؛ وَالْأَدْبَاءُ وَالْكُمَّلَاءُ إِذَا
التَفَتُوا فَهُوَ غَايَةُ الْإِحْسَانِ، وَإِنْ أَعْرَضُوا فَهُوَ تَنْبِيهُ عَلَى النِّقْصَانِ»^(١٦).

بل يُكثِرُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ تَكَرُّرِ تَعْبِيرِ «الْعَرَبُ الْعَرَبَاءُ» فِي الْفَصْلِ الْخَاصِّ بِالْبَلَاغَةِ مِنْ
كِتَابِ سُبْحَةِ الْمَرْجَانِ. وَيَلِخُّ عَلَى فِكْرَةِ أَنَّهُ إِنَّمَا نَقَلَ شَيْئًا مِنْ مَخْتَرَعَاتِ الْهِنُودِ فِي الْأَنْوَاعِ
الْبَدِيعِيَّةِ لَعَلَّ الْعَرَبَ الْفَصْحَاءَ يَسْتَحْسِنُونَهَا وَيَتَقَبَّلُونَهَا بِقَبُولِ حَسَنِ، كَمَا يَظْهَرُ فِي قَوْلِهِ
فِي مَقْدَمَةِ الْجُزْءِ الثَّانِي مِنْ سُبْحَةِ الْمَرْجَانِ: «وَأَرْجُو مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبَاءِ أَنْ يَسْتَحْسِنُوا

١٥ - سُبْحَةُ الْمَرْجَانِ، ج ٢، ص ١٢-١٣.

١٦ - نَفْسُهُ، ص ٢٨٥.

مخترعات الأهاندا كما استحسّنوا الأسياف الهندية بين الفراندا» (١٧).

وعلى غرار كثير من أبناء أرومته، كالعلامة عبد الحميد الفراهي وغيره، يُبدي السيد غلام علي آزاد إعجابًا نادر المثال باللّغة العربيّة والكلام العربيّ، ويحدّد خصائص جماليّة أستطيقية aesthetic محسوسة للّغة العرب، غير موجودة في آية لغة أخرى. ومن ذلك مثلًا ما جاء في قوله:

فليُعلَم أنّ لسانَ العرب كرامةٌ ظهرت على لسان واضعه، ولا يقدر أحدٌ أن يضع لسانًا آخر مثله، فكيف الزائدُ عليه حُسْنًا. نَعَمْ، اللّطافةُ التي منحها الله تعالى لسانَ العرب ليست في لسان الفُرس ولا في جميع ألسنة الهند، بل في الألسنة الأخر أيضًا. والمخارجُ التي هي مختصّةٌ بالعربيّة في غاية اللّطافة، كالثاء المثناة والحاء المهملة والصاد المهملة والضاد المعجمة والطاء المهملة والظاء المعجمة والعين المهملة، بخلاف مخارج الألسنة الأخر كالباء الفارسيّة والزاي الفارسيّة والثاء الهندية والدال الهندية والراء الهندية والهاء المختفية من الهندية. فأربابُ الأذواق السليمة الذين هم واقفون على الألسنة المختلفة ومجبولون على شيمة الإنصاف، يحكمون بأنّ المخارج المختصّة بالعرب أَلطفُ وأشرفُ من المخارج المختصّة بغيرهم» (١٨).

بل لا يجدُ المؤلّف حرجًا من استبعاد نوعٍ من الأنواع البديعيّة استنبطه أحدُ أساطين شعراء الهند وأعلام مؤلّفيهم هو الأميرُ خسرو الدهلوي؛ لأنّه يشقُّ على

١٧ - نفسه، ص ٣٨. والفِرْدُ هو السيفُ وجوهره ووشيه.

١٨ - نفسه، ص ٢٦-٢٧.

العرب العَرَبِيَاء ولا يتحسسون جماله. وهكذا نجدُه وهو في صدد الحديث عن نوعين بديعيين اخترعهما الأميرُ حُسرو الدهلوي يقول: «والأمثلة التي أوردَها الأميرُ لهذين النوعين في كتابه المسمّى بالإعجاز الحُسروِيّ مشحونةٌ بالتكلف تمجّحها المسماعُ الكريمة وتردّها الطّبائعُ السّليمة؛ ولهذا ما اخترتُها لكتابي هذا، ولأنّهما يشقان على العرب العَرَبَاء الذين لا يعرفون اللّسانَ الفارسيَّ»^(١٩).

وحتّى عندما يُشني المؤلّفُ على الهنود وبلائهم الحسَن في ميدان علوم البلاغة يُشعر قارئه بأنّه إنّما يفعلُ ذلك بشيء من التّجاوز ومجافاة الصّواب والدّقة؛ ذلك لأنّ البلاغة الحقيقية، في رأيه، والإدلاء بآراء قويمة في شأن أمثلتها ونماذجها، إنّما هو حقٌّ معلوم للعرب وحدهم. ويأتيك التعبيرُ عن هذا الهاجس في مثل قوله عن كتابه هذا: «وفي هذا الكتاب نوعٌ من مدحِ الهنود وضربٌ من نُصرة هؤلاء الجنود، ولا بأس به. أما ترى الشريفَ الرضّيّ رثي أبا إسحاق الصّابي بقصيدة طويلة طنانة طالعتُ تمامها في ديوانه، منها:

أَعْلِمْتَ مَنْ جُمِلُوا عَلَى الْأَعْوَادِ أَرَأَيْتَ كَيْفَ خَبَا ضِيَاءُ النَّادِي؟
جَبَلٌ هَوَى لَوْ خَرَّ فِي الْبَحْرِ اغْتَدَى مِنْ وَقَعِهِ مَتَابِعَ الْأَزْبَادِ
مَا كُنْتُ أَعْلَمُ قَبْلَ حَطِّكَ فِي الثَّرَى أَنَّ الثَّرَى يعلو عَلَى الْأَطْوَادِ

.....

وعاتبه النَّاسُ عَلَى رِثَائِهِ فَقَالَ: إِنَّمَا رَثَيْتُ فَضْلَهُ»^(٢٠).

والحقيقة المقررة أنّ قارئ سُبحة المرجان يخرج بانطباع واضح المعالم، مؤداه أنّ

١٩ - نفسه، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

٢٠ - نفسه، ص ٤١.

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٣١٩

مؤلف هذا الكتاب يمثل نموذجاً لمن تفاعل في إدراكه وثقافته وإبداعه عناصر ثقافية وحضارية متعددة المصادر مختلفة الأجناس. وبرغم أن مؤلف الكتاب قصد من تأليف هذا الأثر إلى أن يبرز مآثر الهند من أصناف العلوم والفنون والمخترعات، كان منشغلاً جداً بالخصائص الذهنية والطبيعية للأجناس المختلفة. وربما كان يروقه كثيراً أن يظفر بوشيجة في الطباع تجمع بين العرب والهنود، كالذي يعبر عنه قوله نقلاً عن صاحب كشف الظنون: «ومن ثم المثلل الأربعة العرب والعجم والروم والهند. ثم العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات واستعمال الأمور الروحانيات. والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانيات»^(٢١).

وربما بدا هذا التفاعل الثقافي الحضاري في ذهن المؤلف على أشده في حديثه عن فن بديعي هندي سماه «تشبيه التقوية»، ومثل له بقول عمرو بن كلثوم في معلقته:

تريك إذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحينا
ذراعني عيطل أدماء بكر تربعت الأجارغ والمتونا^(٢٢)

إذ يقول معلقاً على هذين البيتين:

تريك هذه المرأة إذا أتيتها في خلوة والحال أنها أمنت عيون الأعداء.. ذراعين مملتين لحماً كذراعني ناقة طويلة العنق بيضاء فتية رعت أيام الربيع في هذه

٢١- نفسه، ص ٢٤ نقلاً عن كشف الظنون ٢٤/١.

٢٢- نفسه، ص ٦٢.

المواضع واستوعبت أمكنة الرعي؛ مبالغة في سمنها وطراوة شبابها.
 اعلم أن العرب مدار معيشتهم على المواشي لاسيما الإبل؛ ولذلك قدمها الله
 تعالى في الآية الكريمة على الأشياء الأخر. وكلُّ جيلٍ من الناس يعجبهم ما
 يتأسون فيستعملونه في كلامهم. ومن ثمَّ كثر ذكُرُ الإبل في أشعار العرب وذكُرُ
 البقرة في كلام الأهند؛ فإنها كثيرة الوجود في بلاد الهند، والأهندُ يعبدونها.
 فتشبيهُ ذراعِ المعشوقةِ بذراعِ الناقةِ في شعر عمرو بن كلثوم مبنِيٌّ على هذا. كما أن
 الأهند يشبهون مِشِيَةَ المعشوقةِ بمِشِيَةِ الفيل، وفي مِشِيَتِهِ حُسْنٌ يظهر بعد الأنسة.
 ويشبهون أنفَ المعشوقةِ بمنقار الببغاء. والفُرْسُ يشبهون مِشِيَةَ المعشوقةِ بمِشِيَةَ
 الحِجَلَةِ، وهي طائرٌ فارسيُّه كَبَك، وأكثرُ ما يوجد في الجبال^(٢٣).

٢- كتاب «سُبْحَةُ المِرجان»، والشَّطْرُ البلاغي منه:

أ- كتاب سُبْحَةُ المِرجان:

ألَّف السَّيِّدُ غلام علي آزاد مؤلِّفاتٍ كثيرة ومتنوعة ذكرنا شيئاً عنها قَبْلُ. ولكنَّ أهمَّ
 كتبه إنَّما هو كتابُ «سُبْحَةُ المِرجان في آثار هندوستان» الذي قال عنه الدكتور محمد فضل
 الرِّحْمَنُ النَّدَوِيُّ السيَّوَانِيُّ محققه: «سُبْحَةُ المِرجان في آثار هندوستان كتابٌ جَمَعَ فوائِدَ جَمَّةٍ كما
 أشرتُ في مقدِّمة المجلدِ الأوَّلِ باللُّغةِ الإنكليزية، ويحتوي مباحثَ شتى تتعلَّقُ بالهند
 وعلومها الأخرى. وفي المجلدِ الثاني الذي بين أيدي العلماء الآن الصَّناعاتُ الأدبيةُ مقتبسةٌ
 من الكتبِ الهندية (السنسكريتية) وفنونها، فأجاد المصنِّفُ الكتابةَ فيها»^(٢٤).

٢٣- نفسه، ص ٦٢-٦٣.

٢٤- نفسه، ص س.

وينطوي الكتابُ على أربعة فصول هي:

١- فيما جاء من ذكر الهند في التفسير والحديث.

٢- في ذِكر العلماء أنارَ اللهُ براهينهم.

٣- في محسنات الكلام.

٤- في العُشاق والمعشوقات.

وقد كان الكتابُ في صورته الأصلية في مجلّد واحد، لكنّ المرحوم الدكتور محمّد فضل الرحمن النّدوي الذي درسَ الكتابَ وحققه ونال به درجة الدكتوراه في جامعة عليگره الإسلامية عام ١٩٧٦م، نشره في مجلّدين استجابةً لاقتراح المشرف عليه في قسم الدراسات الإسلامية. وقد صدرَ المجلّد الثاني، وهو الذي يهمنّا هنا، عن مطبعة الكوثر سرائي مير في أعظم گره، في الهند عام ١٩٨٠م. وقد تضمّن كلّ جزء فصلين من الفصول التي أشرنا إليها قبْل. وهكذا جاء الحديثُ عن المحسنات في الفصل الثالث من الجزء الثاني. ويتضمّن فصلُ المحسنات هذا خمسَ مقالاتٍ هي:

المقالة الأولى: في المحسنات التي نُقلت عن الهندية إلى العربية.

المقالة الثانية: في المحسنات التي استخرجها المؤلّف.

المقالة الثالثة: في نوعٍ من مُستخرجات الأمير حُسرُو الدهلوي (ت ٧٢٥هـ) وثمانية أنواع قديمة.

المقالة الرابعة: في النوعين المختصين بالعرب.

المقالة الخامسة: في القصيدة البديعية التي نظّمها المؤلّف.

وستكون لنا وقفةٌ إن شاء الله عند محتويات المقالات الثلاث الأولى؛ لأنّها هي

التي تمثّل الإضافات الهندية إلى البلاغة العربية التي أشرنا إليها في عنوان هذه الورقة.

لكنه قبل ذلك علينا أن نتحدث عن قصة تأليفه هذا الجزء من الكتاب.

يحكي لنا المؤلف في مقدمته للجزء الثاني من الكتاب حكاية تخصيصه الفضل الثالث من كتابه للمحسنات البديعية فيقول: «ثم إن قدامهم (الهنود) الذين كانوا قبل زمان الإسلام استخرجوا من الكلام بدائع وافية، واستنبطوا من رَشحات الأقلام صنائع شافية؛ منها مشتركة بين العرب وبينهم كالتورية وحسن التعليل وتجاهل العارف.. ومنها مختصة بالعرب كاستخدام المضمَر وحسن التخلص والتاريخ على قاعدة الجُمَل وغيرها، ومنها مختصة بالهند. وأنا قصدت أن أنقل القسم الأخير عن الهندية إلى العربية، فرأيت بعضها لا يقبل النقل لخصوصيته بلسان الهند، وبعضها يقبل النقل، فنقلت عنها نبذة وجدتها فائقة، وألحقت بفن الأدب جملة رائعة^(٢٥).

وهكذا يبدو لنا جلياً قصد المؤلف من الإتيان بالفصل الثالث، فصل محسنات الكلام، وهو أنه أراد أن يبين فضل الهنود في علم من العلوم التي يُظن لأول وهلة أنها عربية خالصة، كعلم البلاغة.

والحقيقة أن عنوان الكتاب «سُبحة المرجان في آثار هندوستان»، يتضمّن أمرين: اسم الكتاب «سُبحة المرجان»؛ وموضوع الكتاب، وقد أشار إليه قوله: في آثار هندوستان؛ ويريد بذلك مآثر الهنود في العلم والأدب.

وقد جاءت إشارة إلى اسم الكتاب في خاتمة الجزء الثاني إذ يقول المؤلف: «هذا ما رُمّت إيراده في هذه المجموعة وقصدت إيداعه في هذه المصنوعة. والصلاة والسلام الأتمتان الأكملان على البدر التّم في سماء الجلالة والجزء الأخير من العلة التامة

للرسالة.. ما عُدَّ التسابيحُ للرحمن بسُبُحَة المرجان»^(٢٦).

ب- الجزء البلاغي من الكتاب:

أما في شأن محتويات المقالات الثلاث الأولى من الفصل الثالث فيذكر المؤلف أنه اختار ثلاثة وعشرين نوعاً من الأنواع البديعية الهندية جعلها موضوعَ المقالة الأولى، وذلك إذ يقول: «ولمّا سَمَرْتُ ذيلَ الجهد في هذه الميادين وعمدتُ إلى استخراج الأمثلة من المجاميع والدواوين سنحت لي نبذة من الأنواع وظفرتُ بأقراطٍ ثمينة للأسماع، فاخترتُ من الأنواع الهندية ثلاثة وعشرين وسميتها في العربية بأسماء مناسبة لسمياتها، وهي: التنزيه، وتشبيه الشيء بنفسه، وتشبيه البرهان، والانتزاع، وتشبيه السلب، وتشبيه النفي، وتشبيه التقوية، وتشبيه الاستغناء، وتشبيه التمني، والتفضيل على التفضيل، وتفضيل التعبير، وبراعة الجواب، وجمع الحزائة، وتفريقها، وقلب الماهية، والاستبداد، والطغيان، والتسلط، والاعتساف، وموالة العدو، والمخالطة، والتأميل، وإضمار النهي، والتنوع»^(٢٧).

وأما المقالة الثانية من هذا الفصل فقد ضمّنها المؤلفُ مستنبطاته هو من الأنواع البديعية، ويعرض فيها لسبعة وثلاثين نوعاً بديعياً^(٢٨).

وكانت المقالة الثالثة منزلاً لنوعٍ بديعيٍّ من مُستخرجات الأمير حُسر و الدهلويّ، هو «أبو قلمون»^(*)، أضاف إليه المؤلفُ ثمانية أنواع قديمة. وفي هذا يقول المؤلف:

٢٦- نفسه، ص ٥٣٧.

٢٧- نفسه، ص ٣٩.

٢٨- نفسه، ص ٣٩.

* - تعني كلمة «قلمون» في الأصل ثوباً رومياً يتلون ألوأنا.

«وأوردتُ نوعًا من مستخرجات الأمير حُسرو الدهلوي، وهو أبو قَلَمون، وثمانية أنواع قديمت، وهي: التدارك، والتلميع، والتعمية، والتاريخ، والزبر، والبيّنات، ودائرة التاريخ، والتصغير، فصار المجموع تسعةً وستين»^(٢٩).

وعلى هذا، يكون في مقدور المتأمل القول إنّ الإضافات الهندية الأساسية إلى البلاغة العربية في كتاب سُبحة المرجان هي تسعةٌ وستون نوعًا بديعيًا. لكنّ المؤلّف حرص على أن تكون عدّة المحسنات البديعية في كتابه مئة نوع، فبيّن أنّه ينشأ من اعتبار الأضرب المتعدّدة لبعض الأنواع البديعية الهندية سبعة وعشرون نوعًا؛ وابتغاء بلوغ العدد المئتيّ ضمنّ المقالة الرابعة نوعين بديعيين مختصين بالعرب ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند. يقول المؤلّف:

«وإنّ اعتبر الأضربُ يزيد سبعةً وعشرون نوعًا؛ لأنّ قلبَ الماهية والتصوير المعنويّ والدعاء كلّ منها على أربعة أضرب؛ وتشبيه التّفني والتنوّع وتشبيه الاستخدام وتفضيل الاستخدام وأبا قَلَمون كلّ منها على ثلاثة أضرب؛ وتفضيل التعبير والتفاؤل والوفاق والتنزيل والإفحام وتشبيه الاستفادة وتشبيه الاحتراز وتشبيه الاجتهاد كلّ منها على ضربين. وذكرْتُ نوعين من الأنواع المختصّة بالعرب، وهما حُسْنُ التخلّص واستخدام المضمّر، ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند، وهما استخدام المظهر الذي هو صرّف الخزانة والتورية؛ لوجوه تظهر في موضعها، فبلغ المجموع مئة نوع»^(٣٠)

٢٩ - نفسه، ص ٣٩.

٣٠ - نفسه، ص ٤٠-٤١.

وابتغاءً أن يُكْمِلَ المؤلّفُ جهده البلاغيّ عقد المقالة الخامسة من الفصل الثالث لما دعاه «القصيدة البديعية». وقد جرى فيها أصحاب البديعيّات العرب الذين أنشؤوا قصائدَ نظموا فيها المحسنات البديعية. ويبدو أنّه أراد بهذا الصنيع أن يجدّد دولة البديع في القرن الذي عاش فيه، وهو القرن الثاني عشر. وهو بهذا يستوحي مؤدّي الحديث الشّريف: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مئة سنةٍ من يجدّد لها دينها». وفي هذا يقول السيّد غلام علي آزاد: «وقد عرضتُ على جناب الأدباء وساحة الكمّلاء ما أردتُ إيرادَه من المحسنات الكلامية والبدايع الأعلامية، ثمّ مشيتُ على آثار أصحاب البديعيّات ونظمتُ قصيدةً فائقةً على الأزهار الرّبيعيّات، وأخرجتُ من عمق البحر غررَ الدرر، وجددتُ البديعَ في المئة الثانية عشر (كذا). وأبياتُ قصيدي مئةٌ وواحدٌ سالمةٌ من تكرار القافية حافلة بالمطالب الوافية. وما التزمتُ فيها تسمية النوع؛ فإنّها قاطعةٌ لطريق الوصول إلى المعاني وسدُّ ذي القرنين بين العشاق والعوانى» (٣١).

ج- دوافع المؤلّف إلى التّأليف في المحسنات الكلامية العربيّة:

يخلُصُ قارئ الجزء البلاغيّ من سُبحة المرجان إلى نتيجة مُفادها أنّ المؤلّف قصّدَ من إيراد المقالات الخمس المؤلّفة للفصل الثالث من الكتاب إلى تعريب البديع الهنديّ وجعل مستنبطات الهنود في المحسنات الكلامية أساسًا لكشف كثير من أسرار البلاغة في الكلام العربيّ. يقول السيّد غلام علي آزاد: «ولما قصدتُ تعريبَ البديع الهنديّ مزجتُ عرّف الصنّدل بالأرج الرنديّ، وطالعتُ الدواوين العربيّة، وتصفّحتُ الكتب الأدبية، واشتغلتُ بها عدّة أشهر، وما تناولتُ إلاّ عرْفةً من سبعة أبحر؛ لانتفاء الفراغ

وعدم مساعدة القلب والدماغ، وإلا فكان الاحتمال القوي أن يسنح أنواعٌ أخرى، ويُزاد على الفِلاذة القصيرة دُرُرٌ غُرُر، وفي هذا القَدْر كفايةٌ لمن له إِرَايةٌ^(٣٢).

وكثيرًا ما يشير مؤلفُ سُبْحَةِ المَرْجَانِ إلى أَنَّهُ إِنَّمَا اسْتَنْبَطَ نَوْعًا مِنَ الأَنْوَاعِ البَدِيعِيَّةِ وَأَعْطَاهُ مِصْطَلَحًا خَاصًّا بِهِ؛ لِأَنَّهُ رَأَى المُؤَلِّفِينَ البَلَاغِيْنَ العَرَبِ لَمْ يَعْطُوا هَذَا النُّوعَ حَقَّهُ الَّذِي يَسْتَحَقُّهُ، وَلَمْ يَجْعَلُوهُ نَوْعًا قَائِمًا بِنَاتِهِ، بَرِغْمَ أَنَّهُمْ عَرَفُوهُ وَانْتَبَهُوا لَهُ. يَقُولُ مِثْلًا فِي المَقَالَةِ الثَّانِيَّةِ مِنَ الفَصْلِ الثَّالِثِ فِي شَأْنِ فَنِّ التَّفَاوُلِ: «وَذَكَرَ أَصْحَابُ البَدِيعِيَّاتِ مِباحَثَ التَّفَاوُلِ فِي بَرَاةِ المَطَّلَعِ، لَكِنْ مَا أَفْرَدَهُ أَحَدٌ مِنْهُمْ وَلَا جَعَلَهُ نَوْعًا بِرَأْسِهِ. وَأَنَا نَظَّمْتُهُ فِي سِلْكِ الأَنْوَاعِ، وَجَعَلْتُهُ نَعْمَةً مُسْتَقَلَّةً لِإِرَاحَةِ الأَسْمَاعِ. وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ اسْتَنْبَاطِ الخَيْرِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ. فَمِنْ أَمْثَلَةِ الأَوَّلِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَمَّا قَدَّمَ المَدِينَةَ نَزَلَ بِرَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ فَنَادَى الرَّجُلُ بِغَلامِهِ: يَا سَالمُ، يَا سَالمُ، فَقَالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَلِمْتُ لَنَا الدَّارُ فِي يُسْرٍ»^(٣٣).

وَيُشَبِّهُ هَذَا أَيْضًا مَا قَالَهُ المُؤَلِّفُ فِي شَأْنِ فَنِّ «التَّشْبِيكِ»^(٣٤)، وَفَنِّ «المَخَالَطَةِ»^(٣٥). بَلْ كَثِيرًا مَا يُظْهِرُ المُؤَلِّفُ دَهْشَتَهُ وَاسْتِغْرَابَهُ مِنْ عَدَمِ جَعْلِ البَلَاغِيْنَ العَرَبِ مُحَسَّنًا مِنَ المَحْسَنَاتِ نَوْعًا مُسْتَقَلًّا، خَاصَّةً عِنْدَمَا يَكُونُ أَمْرٌ حُسْنُهُ ظَاهِرًا وَاضِحًا لِلْعِيَانِ. وَذَلِكَ جَلِيٌّ فِي قَوْلِهِ عَنِ النُّوعِ البَدِيعِيِّ الَّذِي سَمَّاهُ «المُزَاح»: «

٣٢ - نفسه، ص ١٣٢.

٣٣ - نفسه، ص ١٣٣ عن الخصائص الكبرى ١٦٤/٢.

٣٤ - نفسه، ص ١٨٠.

٣٥ - نفسه، ص ١٢٠.

هو أن يظهر المتكلم في كلامه انبساطاً مع الغير من غير إيذاء له. وبه تميّز عن الهزء والسخرية. وهذا النوع معروف، والعجب أنه ما جعله أحد من أدباء العرب نوعاً برأسه، ولا أدخله في سلك الأنواع. وأحسن المزاح ما يكون خالياً من الفحش، إن سمعه العذراء في خدرها لا تستح، كما قيل في الهجو. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح ولا يقول إلا حقاً. من مجملتها أنه قالت له امرأة: يا رسول الله، ادع الله أن يدخلني الجنة. فقال: يا أم فلان، إن الجنة لا تدخلها المعجوزة. فولت تبكي. قال: أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوزة، إن الله يقول: (إنا أنشأناهن إنشاءً فجعلناهن أبكاراً) أي عند دخولهن الجنة»^(٣٦).

د- التفاعل الثقافي في ذهن مؤلف سُبحة المرجان:

كان الأدب والتأليف الأدبي ميداناً لتلاقي الفكر وتلاقح الأذهان منذ وقت مبكر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وربما كان التأليف البلاغي العربي من مجالي الثقافة القوية التي ظهر فيها هذا التلاقي والتلاقح على أشده، على اختلاف في الدرجة بين المؤلفين ومؤلفاتهم^(٣٧).

ويحس قارئ الشطر البلاغي من سُبحة المرجان أن مؤلف الكتاب يقدم نموذجاً

٣٦- نفسه، ص ١٨٦.

٣٧- انظر مثلاً قول الجاحظ: «خبرني أبو الزبير كاتب محمد بن حسان، وحدثني محمد بن أبان- ولا أدري كاتب من كان- قالاً: «قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفضل من الوصل. وقيل لليوناني: ما البلاغة؟- قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام. وقيل للرومي: ما البلاغة؟- قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهندي: ما البلاغة؟- قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة. وقال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصرُ بالحقبة، والمعرفة بمواضع الفرصة..»، البيان والتبيين، ج١، ص ٨٨.

قويًا للتفاعل الثقافيّ المعتمد على دراية بلُغاتٍ مختلفة وطرائق تعبير متباينة وطُرُز فكر متنوّعة. فالمؤلف، كما أسلفنا، متمكّنٌ من العربيّة والفارسيّة وبعض لغات الهند. ويبدو في مؤلفه خبيرًا متمرّسًا بالأساليب، وشاعرًا كبيرًا قادرًا على نَظْم الأمثلة بالعربيّة لأنواع البديعية الهندية التي نقلها إلى العربيّة. وربّما يتجلّى شيء من آثار هذا التفاعل الثقافيّ في مثل قوله في شأن النوع المسمّى «أبو قلمون» الذي هو من مخترعات الأمير خُسرو الدهلويّ:

واستخرجتُ لأبي قلمون أمثلةً من القرآن العظيم؛ لأنه «لا رطبٍ ولا يابسٍ إلا
في كتابٍ مبین». منها قوله تعالى: (طوبى لهم وحسنُ مآب). طوبى كحُسنى زنةً
ومعنى، وشجرةٌ في الجنة، والجنةُ بالهنديّة، وقد تقدّم بيانها في التورية. وقوله
تعالى: (ويأتينا فردًا)، ضميرُ الفاعل لعاص بن وائل؛ أي يأتينا يومَ القيامة منفردًا
عن المال والأهل والعِيال. ومعنى «فردًا» بالفارسيّة: غدا. فالمعنى: يأتينا غدا، أي
يومَ القيامة ويرى ما وعدناه من العذاب. وقوله تعالى: (أيّ الفريقين خيراً مقامًا
وأحسنُ نديًا). النديُّ بالعربيّة المجلسُ، وبالهندية التهر. ومعنى التهر صالحٌ في
الآية، وحاش أن يكون مُرادًا» (٣٨).

والحقيقة أن مؤلف سُبحة المرجان كان على دراية دقيقة بجهود البلاغيين العرب،
بل في مستطاع المرء أن يقول إنه أحصى أنفاسهم، ووقف على كلّ شاردة وواردة مما أتوا
به، وحدّد كثيرًا من نواحي القُصور في جهودهم؛ ومن هنا لا يني المتأمل يطالع في
الشّطر البلاغيّ من كتابه معالجاتٍ لنواحي القصور هذه، وكأنّ أمر إصلاح البلاغة

العربية موكولٌ إليه. وربّما عبّر عن هذا التفاعل بين البلاغتين الهندية والعربية قوله في شأن النوع البديعي الذي سمّاه «إضمار النهي»:

هو أن يكون مراد المتكلم بالأمر نهيًا بدلالة قرينة. هذا النوع عرّفه الأهاند بهذا التعريف. أقول: ذكر صاحب التوضيح استعمال الأمر في تسعة معانٍ، منها التهديد كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم)، وقوله تعالى: (من شاء فليكنف). ولا يخفى أن في الآيتين نهيًا في لباس الأمر أدخله الأهاند في أنواع البديع، وهو حرى به، ولم يدخله أدباء العرب فيها. ومن أمثله في الشعر قولي:

إن كنت تذهب قطعاً عن دؤيرتنا فاقتل مجباً يخاف الهجر ثم سير
«اقتل» و «سير» نهيان في لباس الأمر بقرينة أن العاشق يطلب قتل نفسه وذهاب
المحجوب. وظاهر أن الأمرين ليسا مما يرضى به العاشق^(٣٩).

هـ- قيمة المنجز البلاغي الذي أتى به المؤلف:

يؤنس متأمل الجزء البلاغي من سُبحة المرجان أن المؤلف بذل جهوداً كبيرة في نقل المحسنات الكلامية الهندية إلى العربية. وربّما تمثل العنت الذي لقيه في ذلك على أشده في طلب الأمثلة البلاغية العربية للأنواع الهندية التي نقلها، وفي ذلك يقول:

«واستخرجت الأمثلة من الآيات العظيمة والأحاديث الكريمة ودواوين الشعراء ومجاميع الأدباء، وأضفت إليها ما سمح به خاطر الفاتر وترشح به السحاب القاطر»^(٤٠).

وبرغم ما يلاحظ من اغتباط المؤلف بمستنبطاته ومستخرجاته في مواطن كثيرة

٣٩ - نفسه، ص ١٢٨.

٤٠ - نفسه، ص ٤٠.

من الجزء البلاغيّ في كتابه بدا كثير الميل إلى استصغار ما أتى به قياساً إلى ما أتى به من يسميهم العرب العرّاء، ومن هنا نجده يقول: «وما جئتُ إلا ببضاعةٍ مُرْجاة، ولا أتيتُ إلا بخرزاتٍ مُلقاة، بيد أنّ القُسطَ، وإن كان شيئاً يسيراً، ينفع من الأمراض المؤلمة كثيراً، والعود، وإن كان كُسارةً من شجرة، يملأ المحافل من رائحة عطره»^(٤١).

على هذا النحو ظلّ مؤلّفُ سُبحة المرجان في تأليفه البلاغيّ يرنو بعين قلبه إلى العرب العرّاء، أهل بيت البلاغة، وأرباب نديّ الفصاحة، وقد تقدّم بنا قوله: «وأرجو من العرب العرّاء أن يستحسنوا مخترعات الأهاندي، كما استحسنوا الأسياف الهندية بين القراند»^(٤٢).

والواقع حقاً أنّ ما أتى به السيّد غلام عليّ آزاد يضيف إلى المنجز البلاغيّ العربيّ أنواعاً من المحسنات هو في أشدّ الحاجة إليها. وقد أسلفنا أنّ الرجل كان منشغلاً في الجزء البلاغيّ من تأليفه بتعريب البديع الهنديّ؛ أي بإطلاع الدارسين العرب على مستنبطات الهنود قبله ومستنبطاته هو. ويتجلّى إحسانه فيما أتى به في قدرته على التقاط الأمثلة الثرية والشعرية العربية الممثلة لما نقله عن الأهاندي. وكان كثير التّعويل في استمداد الأمثلة العربية على القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف والشعر العربيّ. كما كان يعمد هو نفسه إلى نظم الأمثلة الشعرية العربية للأشعار التي يتحدّث عنها؛ ومن هذه الوجهة كثرت الأشعار التي نسبها إلى نفسه في الجزء البلاغيّ من سُبحة المرجان كثرةً بالغة.

وسنقدّم فيما يأتي بعض الأمثلة لما أسداه المؤلّف من خدمات جليّة إلى الدرس البلاغيّ العربيّ للقرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف والشعر العربيّ مقدّماً في

٤١ - نفسه، ص ٤٠. والقُسط: عودٌ هنديّ وعربيّ يتبخّر به. والكُسارة: القطعة.

٤٢ - نفسه، ص ٣٨.

تبصّراته صُورًا شديدة الوضوح للتفاعل الثقافي العربيّ الهنديّ، والفارسيّ أحيانًا:

يقول المؤلفُ في شأن فنِّ «التّسوية» وهو من جملة مستنبطاته:

هو أن يحسب المتكلّم المتضادّين في مرتبة واحدة لا يرجح أحدهما على الآخر، كقوله تعالى: (استغفر لهم أو لا تستغفر إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم). وقوله تعالى: (سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون). وقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا». قال رجلٌ: كيف أنصره ظالمًا؟ - قال صلّى الله عليه وسلّم: «تمنعه عن الظلم». وقول كثير:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومةٌ لدينا، ولا مقليةٌ إن تقلتِ

يقول: أنا راضٍ بما فعلين بي أسأتِ أو أحسنتِ، لا ألومك على الإساءة ولا أقلبك ولا أبغضك إن تقليني. والتفتَ في قوله «تقلتِ» إلى الغيبة احترازًا عن مخاطبتها بنسبة التقلّي إليها»^(٤٣).

وفي هذا المثال تظهر لنا قدرة المؤلف على التقاط الأشباه والنظائر من القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربيّ وجمّعها في بابة واحدة لتكون أمثلةً للنوع البديعيّ الذي استنبطه.

ويشبه المثال السابق ما قاله المؤلفُ في الفصل الثالث في المقالة الأولى التي يتحدّث فيها عن المحسنات التي نُقلت عن الهندية إلى العربية، وذلك إذ يتحدّث عن النوع البديعيّ المسمّى «التنزيه»:

هذا النوعُ استخرجه بعضُ الأهاند في مقابلة التّشبيه، وهو أن يبرئ المتكلّم شيئًا

عن أن يماثله شيء آخر، كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) [الشورى/ ١١]، وقوله تعالى: (إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد) [الفجر/ ٧، ٨] أو قول حسان في مدح النبي صلى الله عليه وسلم:

وأحسن منك لم تر قط عيني وأحسن منك لم تلد النساء
خلفت مبراً من كل عيب كأنك قد خلقت كما تشاء
المنفي ههنا رؤية أصل الحسن، لا الزيادة. وقد يراد باسم التفضيل أصل الفعل كقوله تعالى: (وهو أهون عليه) [الروم/ ٢٧].. وقولي:

يا أيها الملك الرفيع جنابه لم يلف في كل الورى لك ثنان
ظل لرب العرش أنت وظاهر أن لا يكون لواحد ظلان^(٤٤)

ولا مواربة في القول إن صنيع المؤلف، في تطبيق البلاغة الهندية على الأمثلة العربية، يضع أبعاد الدارسين العرب على كثير من آيات الحُسن في الكلام العربي مما لم يفتن إليه الدارسون العرب، أو فطنوا إلى أجزاء منه ولم يفردوه بعنوان خاص. ولعل شيئاً من هذا يتجلى في حديثه عن محسن يسميه «التفضيل على التفضيل»، إذ يقول:

هو أن يفضّل المتكلم شيئاً على شيء، ثم يفضّل على المفضل شيئاً آخر وهلمّ جزءاً، كقول النبي صلى الله عليه وسلم في سعد بن عبادة: «إن سعداً لغيري وأنا غير من سعدٍ والله أغير مني..» وقلت:

البذرُ أسنى من كواكبِ في الدجى وذكاءُ أشرف منه في الإشراق

وُسْعَادُ أَرْيَدُ مِنْ ذُكَاةٍ إِضَاءَةٌ أَحْسِنُ بِقُدْرَةِ حَضْرَةِ الْخَلَّاقِ (٤٥)

وكثيراً ما تأتي قيمة ما يأتي به المؤلف في شأن المحسنات البلاغية من جمعه بين الأمثلة العربية والأمثلة الهندية للنوع البديعي الهندي الذي نقله. ومن ذلك مثلاً ما يبدو في حديثه عن نوع يسميه تشبيه التمني، إذ نجده يقول:

هو أن يتمنى المشبه به أن يحصل له كمال المشبه، كقول المعري في الخيل:

وكلُّ ذُوَابَةٍ فِي رَأْسِ خَوْدٍ تَمْنَى أَنْ تَكُونَ لَهُ شِكَاالاً

وقول القاضي عبد المقتدر الدهلوي:

له جمال إذا ما الشمس قد نظرت إليه قالت: ألا ياليت ذلك لي

.. وقولي:

السُرُورُ يَرْجُو أَنْ يَمِيسَ كَقَدِّهِ وَيَفُورُ فَوْقَ الْأَرْضِ بِالْخُطُواتِ

وَالوَرْدُ أَمَلٌ أَنْ يَكُونَ كَخَدِّهِ فَأَتَى بِيَسْطِ الْكَفِّ لِلدَّعَوَاتِ (٤٦)

ولعل المنجز البلاغي للسيد غلام آزاد البلغرامي يتجلى أكثر في تحليله المفصل الدقيق لجماليات المحسنات الكلامية؛ مما يضاعف خبرة دارسي البلاغة بالخصائص الفنية لكل نوع بديعي، ويسمح بقدر أكبر من الانفعال الجمالي بهذه المحسنات. يقول مثلاً في المقالة الأولى من الفصل الثالث من كتابه تحت عنوان «التورية»:

هذا النوع سلطان المحسنات ولواء الحمد بين الرايات، وهو المتصف بغر المزايا،

والموجود في جميع ألسنة البرايا. والتورية مصدر ورث الحديث، إذا أخفيته

٤٥- نفسه، ص ٦٧- ٦٨. ودُكَاة: الشمس.

٤٦- نفسه، ص ٦٦- ٦٧. والشكال هو الحبل تشد به قوائم الدابة.

وأظهرت غيره؛ مأخوذ من وراء الإنسان؛ فإذا قال: وزيتُه، فكأنه جعله وراءه، بحيث لا يظهر. وهو في الاصطلاح أن يُذكر لفظ له معنيان: قريبٌ لظهور دلالة اللفظ عليه، وبعيدٌ لخفاء دلالة اللفظ عليه. فيقصد المتكلم المعنى البعيد ويورّي عنه بالقریب، ويوهّم السامع في أول الوهلة أنه يريد القريب. ولهذا سُميت إيهامًا أيضًا. ولا يلزم في التورية أن يكون للفظ معنيان، بل يجوز أن يكون له معانٍ متعدّدة. وذكُر المعنيين في التعريف اكتفاءً بالأقل. كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا يزال أهلُ العَرَبِ ظاهرين على الحق». قيل: هم أهلُ الشَّام؛ لأنّه عَرَبُ الحِجَاز، وهو المعنى القريبٌ لكثرة استعمالِ أهل العَرَبِ في سكّان الجَانِبِ الغَربِيِّ. والعَرَبُ: شجرةٌ حِجَازِيَّة. قيل: ومنه الحديثُ. وقيل: العَرَبُ الحِدَّةُ والشُّوكَةُ. والمرادُ بهم أهلُ الحِجَاز. وقيل: العَرَبُ الدَّلُو، والمرادُ بهم العربُ؛ لأنّهم يسقون بها. والمعاني الثلاثة هي المعاني البعيدة. واستخراجُ التورية من هذا الحديث من قَلَمِ المَوْئَلَفِ»^(٤٧).

وربما كان في طليعة ما يمكن أن يقدره دارسُ البلاغة العربية في جملة صنيع مؤلف سُبْحَةِ المَرَجَانِ تلك الأشعارُ الرَّائِعَةُ التي نَظَمَهَا للتمثيل للأَنوَاعِ البَدِيعَةِ الهِنْدِيَّةِ التي نَقَلَهَا إلى العربية. فقد أتى هذا الأملعيّ المشبع بالثقافة الهندية والفارسية بنماذج من النظم العربيِّ الرَّائِقِ الذي لا يمتلك متأمّله إلا الإقرارَ بأنّه أمامَ عبقريةٍ شعريّةٍ عظيمة، عبقريةٍ لا عيبَ فيها إلا أنّها أطلّت على الدّنيا في مكان غير مكانها، وحالها في هذا شبيهةٌ بحال الشّاعر الأندلسيّ الكبير ابن حزم الظاهريّ الذي شكّا من أنّ ظهوره في الأندلس

وليس في المشرق سبب لعدم تقديره حقَّ قدره، فقال:

أنا الشَّمْسُ في جِوِّ العلومِ منيرةٌ ولكنَّ عيبي أنَّ مطلعِي الغَرْبُ
ولعلَّ من كمالِ النِّصْفَةِ أنْ نثبتَ بعضَ الأمثلةِ لأشعاره التي نظَّمها إسْهامًا منه في التَّمثيلِ للأَنْواعِ البديعيَّةِ التي نقلَها:

يقول مثلاً في «التنوع»، الذي يعني عنده «أن تكون لشيء واحد ماهياتٌ متعدّدة حسب تعدّد الجهاتِ المتنوّعة، كتعدّد الاعتقاد وتعدّد المكان وتعدّد الزمان:

هذا الإمامُ الفردُ في أقرانِهِ أضْحى لأصْنافِ الأنامِ مآبَا
يُلفِيهِ أربابُ السُّرى بذرِّ الدَّجى ويراه أهلُ الاعتفاءِ سَحابَا
وفي التَّمثيلِ للفنِّ البديعيِّ نفسه أيضًا يقول:

الحبُّ طَوْرًا ضِرامٌ وهو آوْنَةٌ ماءٌ، فذلكَ أورانا وأزوانا^(٤٨)

وفي التَّمثيلِ لفنِّ «تشبيه الاستفادة»، الذي يعني عنده «أن يستفيد المشبّه به من المشبّه بعضُ أوصافه أو بالعكس»، يقول:

لِللهِ ساقيةٌ تسقي صواحِبَها خمرًا عقيقيَّةً في أكْوَاسِ الذَّهَبِ
تُدِيرُها وغيومُ الجِوِّ باكيَّةٌ والكأسُ بايسمةٌ عن لؤلؤِ الحَبِّ
مُدامةٌ يهتدي السَّاري بِشُعْلَتِها ويقبَسُ المنتشي نُورًا من الأدبِ
أعارتِ الشَّمْسِ شيئًا من لوامِعِها سَقِيًا لعاصِرِها من كوكبِ العِنَبِ
والحقُّ أنْ ثنايا كلِّ غانيةٍ منها تحصَّلُ ما فيها من الشَّنْبِ^(٤٩)

٤٨ - نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠. والضَّرام ما اشتعلَ من الحطب. وأورانا: أشعلنا.

٤٩ - نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٤. والكوكبُ ما طالَ من التِّبَات. والشَّنْبُ: ماءٌ ورقةٌ ويزدُ وعذوبة في الأسنان، أو نُقْطُ بيض فيها.

ومن تمثيله لفرن سماءه «أبا قلمون»، وذكر أنه من مستخرجات الأمير خسرو
الدّهلوي (ت ٧٢٥هـ)، قوله:

نَضَتْ هِنْدِيَّةٌ يَوْمًا عَلَيْنَا مِنْ الْأَجْفَانِ سَيْفَ الْاِفْتِنَانِ
أَغَثُ يَارِنَا غُوْتُ الْبِرَايَا لَقَدْ قَتَلَ الْمَتِيْمَ هِنْدُوَانِي

الهندواني بالكسر: بالعربية السيف المنسوب إلى الهنود، وبالهندية: امرأة من الهنود
الذين هم عبدة الأصنام^(٥٠).

والحقيقة أنه نظم كثيرًا جدًا من الأمثلة الشعرية للأنواع البديعية التي عرض لها.
واتسم قريضه فيها بالدمائة والرقّة والتدفق، حتى كأنه يغرف من بحر.

وإذا كان المقام الذي نحن فيه استلزم أن نشير إشارة سريعة إلى الأمثلة الشعرية
التي نظمها هو نفسه تمثيلاً للمحسنات الكلامية، فإن الحديث عن منجزه البلاغي لا
يأذن لنا بأن نهمل الإشارة إلى اختياراته الشعرية الرائعة من دواوين الشعر العربي. فقد
مثل بطائفة كبيرة من الأشعار لشعراء عرب يمثلون الأعصر المختلفة والبيئات
المتعددة، ويضيق بنا المقام لو رحنا نحصي الشعراء العرب الذين مثل بأشعارهم.
ولكننا نستطيع القول إن مؤلف سُبحة المرجان أديب كبير وشاعر مبرز وقارئ ممتاز
لديوان الشعر العربي، وقد أضاف إلى ذلك ملكة نقدية قوية وذائقة أدبية حساسة
أسعفته في التقاط دُرر الأشعار من روائع الآثار في أدوار الشعر العربي المختلفة.

٣- القولُ الفَصْلُ والرأي الأخير:

بعد هذا التطواف في ميدان الإضافات البلاغية الهندية التي اجتهد مؤلفُ سُبحه المرجان في أن يعرّفها للعرب، ويأتي لها بالأمثلة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر العربي، ومن شعره هو، في مقدور المتأمل أن يخلص إلى ما يأتي:

١- أن مؤلف سُبحه المرجان مؤلفٌ بلاغيّ هنديّ الأرومة، ولكنه على قدر كبير من الخبرة البلاغية في العربية والفارسية والهندية، وهو إلى ذلك شاعرٌ متمكّن من زمام القريض العربيّ، يعطفه إلى حيث يشاء، ويتصرّف في مقادته لتقديم أمثلةٍ شعرية عربية رائعة للأنواع البديعية التي نقلها من الهندية إلى العربية.

٢- أن جمهرة الأَطْيَاب البديعية التي قدّما المؤلفُ على مائدة البلاغة العربية، تنتمي إلى ما يُعرّف في المصطلح البلاغيّ العربيّ بالمحسنات البديعية المعنوية التي أوصلها بعض أصحاب البديعات العربية إلى أكثر من مئة ضَرْب.

٣- أن الجزء البلاغيّ من كتاب سُبحه المرجان يمثل درجةً عاليةً للتفاعل الثقافي والحضاريّ بين الأهمان والعرب والفرس وبين الثقافات الهندية والعربية والفارسية؛ ذلك أن السيّد غلام عليّ آزاد مؤلفٌ وناظمٌ بالفارسية أيضًا.

٤- أن الجزء البلاغيّ من سُبحه المرجان يقدم لنا نموذجًا عاليًا للذهنيات التي أنضجها طولُ تأمل القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربيّ الجميل، الذي يمثل المؤلفُ أحدَ أعلامه البارزين، ليس في ديار الهند المسلمة فحسب، بل في تاريخ الشعر العربيّ كلّه.

٥- أن الجزء البلاغيّ من كتاب سُبحه المرجان قمينٌ بأن يُنشرَ نشرةً محققةً مُدقّقةً،

توضع بين أيدي دارسي البلاغة العربية وطلاب علم البلاغة؛ ابتغاء اكتشاف المزيد من أمثلة الإعجاز الأدبي في كتاب الله سبحانه، والكثير من صور التفوق في البيان العربي، شعره ونثره.

٦- أن صنيع السيد غلام علي آزاد البلغرامي في الجزء البلاغي من كتابه يشد على أيدي أولئك الطامحين إلى اكتشاف جماليات جديدة في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، وكذلك في النتاج الأدبي العربي، قديمه وحديثه. والله، سبحانه، هو الهادي إلى سواء السبيل.

مصادرُ البحث ومراجعُهُ:

- ١- البُلغرامي، السيّد غلام علي آزاد: سُبحة المرجان في آثار هندوستان، تحقيق د. محمد فضل الرّحمن النّدوي السّيواني، الطّبعة الأولى، مطبعة الكوثر سراي مير، أعظم گرّه (ولاية أوتار برادش)، الهند، ١٩٨٠م.
- ٢- الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، الطّبعة الخامسة، مكتبة الخانجي في القاهرة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
- ٣- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٤م.
- ٤- جمال الدّين الفاروقي وصاحباؤه: أعلامُ المؤلّفين بالعربيّة في البلاد الهندية، مخطوط معدّ للنشر.
- ٥- الرّافعي، مصطفى صادق: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، الطّبعة الثامنة، بيروت، د. ت.
- ٦- مجلّة البعث الإسلاميّ التي تصدرها مؤسسة الصحافة والنشر، لكتاؤ - الهند، العدد الخامس، المجلّد ٥٢، محرّم وصفر ١٤٢٨هـ = فبراير ومارس ٢٠٠٧م.
- ٧- مجلّة ثقافة الهند، التي يصدرها المجلسُ الهنديّ للعلاقات الثقافية، المجلّد ٥٧، العدد ٢، ٢٠٠٦م.
- ٨- المرشدي، عبد الرّحمن بن عيسى بن مرشد العبّريّ: شَرْحُ عقود الجُمان في المعاني والبيان للسيوطي، الطّبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م.



الهداية التَّبويّة وآفاق رؤيتها قراءةٌ في «محمديّات» مصطفى عكرمة^(*)

«من تربع الخزن، وتشتى الصّمان، وتقيظ الشّرف، فقد أخصب».

عربيّ قديم

تقديم:

يذهب الدّرسُ التّقديّ إلى أنّ الفضاء الشعريّ لأيّ شاعر كبير تحكّمه عواملٌ مختلفة، يرجع بعضها إلى التّكوين النفسيّ الفطريّ للشاعر المبدع، أو ما يمكن تسميته القابليّات والاستعدادات، ويرجع بعضها الآخر إلى عوامل النّشأة والمحيط التي تنمي القابليّات والاستعدادات، أو لا تأذن لبذرهما بالنّبات والنّماء، بل ربّما تنمي لدى المبدع نامياتٍ جديدةً تقوى شيئاً فشيئاً؛ فتسهم إسهاماً كبيراً في رسم مسارات إنتاجه الإبداعيّ الشعريّ. وقد يحدث أحياناً أن يعصف بحياة المبدع في وقتٍ من الأوقات مؤثّرٌ فاعلٌ يغيّر وجهه إحساسه وتفكيره وخياله وتعبيره الفنّيّ. ويشهدُ تاريخ الشعر العالميّ بوجود أسيرِ شاعرة تتلمذ فيها جيلاً لاحقاً على جيل سابق، وربّما تكرّر الأمر في

* - محاضرةٌ أقيمت في حفل تكريم الشاعر الإسلاميّ السوريّ مصطفى عكرمة، في المركز الثقافيّ في منبج،

الهداية النبوية وأفاق رؤيتها قراءةً في «محمديات» مصطفى عكرمة
عدد من الأجيال، إلى أن نشأ عن ذلك فضاءً شعرياً فسيحاً منسجماً متناعماً في كثير من
مجاليه برغم اختلاف الزمان وتطاول العهد. وقريبٌ من هذه الصورة نسبياً ما يعرفه
التاريخ الأدبي العالمي من مدارس أدبية وشعرية مختلفة، يشترك أفراد المدرسية الواحدة
منها في خاصيات كثيرة، حتى إنك تحال القوم ينهلون من معين واحد، له الطعم نفسه
واللون نفسه والرائحة نفسها.

قدمت بهذه الكلمات؛ لكي أقول إن العالم الشعري للشاعر مصطفى عكرمة نتاج
لعوامل كثيرة يحتاج تفصيلها إلى مجال غير المجال الذي نحن فيه الآن. وأقول منذ البدء إن
العالم الشعري لهذا الشاعر هو عالم الدين والدنيا، وعالم الآخرة والأولى، وعالم الحياة
والنفس والمجتمع والمصير. وعندما تلتقي دعوة كريمة إلى المشاركة في تكريمه بإبداء موقف
نقدي سريع إزاء شيء من شعره، وطالعت ما استطعت مطالعته مما انطوى عليه سفر
قريضه، تذكرت بيت الشاعر الفارسي الكبير سعدي الشيرازي الذي يقول بالفارسية:

به دربادر منافع بی شمارست اگر خواهی سلامت درکنارست

أي: في البحر دُرٌّ لا تُحصى فوائده أما إن آثرت السلامة فالزم الشاطئ

ثم بين الإقدام والإحجام عملت بنصيحة العلامة محمد إقبال التي تقول:

دَعِ الشُّطَانَ لَا تَرَكُنْ إِلَيْهَا ضَعِيفٌ عِنْدَهَا جَرَسُ الْحَيَاةِ

عليك البحر صارغ فيه موجاً حياة الخلد في نصب ثواتي

واسمحو لي، أيها الأعزاء، بأن أسجل ثلاث ملاحظات عامة حول جملة المنجز

الشعري للأستاذ مصطفى عكرمة، أطمح أن تجعلنا أقرب إلى فضاء شعره:

١- الملاحظة الأولى أن هذا الشاعر ينتمي مدرسياً إلى المدرسة الرومانسية التي يعرف

عَلَّمَ من أعلامها الكبار، وهو السيّد ولیم وردزورث، الشَّعْرُ بآته «تدفَّق تلقائيّ للمشاعر القويّة». على أنّي أمتلك ما أوّيد به دعواي هذه التي قد تبدو عريضةً بعض الشّيء. وقد سهل عليّ الأستاذُ عِكرمة الأمر حين شاء في مقدّمة أعماله الشعريّة الكاملة، التي نشرتها مكتبة العبيكان، أن يُعرّف بطبيعة شعره فاستشهد بالقولة النقدية الأخاذة التي أجاب بها ضحار بن عيَّاش العبديّ من سألته عن بلاغة قومه قائلاً: ما هذه البلاغة فيكم؟ فقال ضحار: «شيءٌ تجيش به صدورنا فتقدفه على ألسنتنا». ويريد الأستاذُ مصطفى أن يقول: «أنا واحدٌ من هؤلاء»؛ أي ممّن تجيش صدورهم بالشعر فتقدفه على ألسنتهم. بل الشَّعْرُ عنده ذوبُ الرُّوح وقَطْرُ الحُشاشة المعتصرة، ألم يقل الشاعر نفسه:

ذوبت روعي بشعري فازدهى شعري	وطار بين الوري من سخره ذكري
فالروح في الشعر زهر كلّه عبق	إن يخل منها غدا زهراً بلا عطر
والروح في الشعر تحيي نفس سامعه	كالأرض ظمأى رواها صيب القطر
ينساب فيها فتلقاها ازدهت عجباً	ورنحت طرباً من وقع السحري
من صفو نفسي، ومن مشوب عاطفتي	يأتيك شعري كدفق الماء في النهر

٢- الملاحظة الثانية أنّ مصطفى عِكرمة شاعرٌ رساليٌّ من الطراز الأوّل. وأريد من هذا الوصف أنّه عند مباشرة العمليّة الشعريّة يتهيأ ويحتشد ويمسك بزمام نفسه لكي لا ينطلق جوادها إلا في مرّج مرضاة الخالق سبحانه، وكأنّه يقول لك: لست ممّن يهيمون في كلّ وادٍ ولا الذين يقولون ما لا يفعلون، بل من «الذين آمنوا وعملوا الصّالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعدما ظلموا»

الهداية التبوية وأفانق رؤيتها قراءةً في «محمديات» مصطفى عكرمة [الشعراء - ٢٢٧]. ومن موضح ما يقوله في هذا الشأن: «عشت الشعر فكتبته، ولم أكتبه ليقال عني أنني شاعرٌ مبدعٌ، ولا لأتكسب به وما إلى ذلك مما يسوغه الكثيرون ويسعون إليه. لقد آمنت أنه عطاءٌ إلهي، وأنه بذلك رسالةٌ ومسؤوليةٌ» (معارج - الأعمال الشعرية الكاملة للشاعر مصطفى عكرمة، ص ٥).

فالشعرُ عنده هبةٌ من واهب النعم، ولا بد في شرعته من أن توضع هذه النعمة في موضعها الصحيح. وهذا الطراز من الشعراء عرفه التاريخ الأدبي لهذه الأمة المسلمة. والذين نحوا هذا المنحى من شعراء الأمة كثيرون، وحسبي أن أردد على الأسماع ترجمةً لبيتٍ فارسيٍّ للشاعر نظيري نيسابوري، أثر شاعرُ الإسلام الكبير محمد إقبال أن يجعله العبارة المعروفة بمضمون ديوانه المسمى «أسرار إثبات الذات» أو «أسرار خودي». وترجمة البيت هكذا:

ليس في أعوادٍ غايي سَقَطٌ هِيَ للمنيرِ أو أعوادُ صَلْب

ويعني هذا تمامًا أن الشاعر يسعى جاهدًا في ترك هواه من أجل هوى المحبوب الأسمى الأسنى. ويعني، في المحصلة، أن لا تجد في شعره ما هو تافهٌ خلوٌ من الفائدة والتوجيه.

٣- الملاحظة الثالثة أن الشاعر عالج قضايا كثيرةً يجد المرء صعوبةً في تحديد مجاريها الرئيسية. لكن الإيحاء والدين في طبيعة القضايا التي ضغطت على الشاعر وحددت المسارب الرئيسية لدقفه الشعري. ولو شاء المتأمل تقديم وصفٍ كاملٍ لموضوعات شعره وطرائقه في التفكير والتصوير والتعبير لاحتاج إلى مندوحة أكثر سعةً من هذه المتاحة لنا هنا. ومن هنا لا بد من الاختيار والاصطفاء.

وهكذا وجدّثني أقفُ عند همّ أساسي من هموم الشاعر وموضوع كبير من موضوعات شعره، وهو «الهداية النبوية وآفاق رؤيتها».

- ١ -

الهداية النبوية والشعر: إطلالة على التاريخ

يشهدُ تاريخُ الأدب العربيّ، وتاريخُ الأدب الإسلاميّ على الجملة أيضًا، أنّ شخصَ حضرة النبيّ محمد، عليه الصلاة والسلام، احتلَّ منزلاً عليًّا منذ فجر الإسلام الأوّل، إذ وقفتْ كوكبةٌ من شعراء الإسلام حول النبيّ، عليه الصلاة والسلام، تمدح سجاياه وتُثني على أخلاقه وتمجّد دعوتَه وتُعلي من شأن أتباعه وتسدّد السهام نحو خصومه. وقد عُرف هؤلاء بشُعراء الرّسول عليه الصلاة والسلام. وقد خالط حبّ النبيّ عليه الصلاة والسلام شغافَ قلوبهم، وخاض بعضهم المعارك في جيش النّبوة وفي السرايا التي بعثها سيّد الخلق عليه الصلاة والسلام، ونال شرفَ الاستشهاد في سبيل الرّسالة والرّسول. ولأنّ المعارف والمعلومات المتّصلة بهذا الشأن من المتداول المعروف في الثقافة العربيّة والإسلاميّة، أكتفي بذكر بيتين قالهما حسّان بن ثابت في رثاء الرّسول عليه الصلاة والسلام، وهما:

كُنْتَ السَّوَادَ لِنَاطِرِي فَعَمِي عَلَيْكَ النَّاطِرُ

مَنْ شَاءَ بَعْدَكَ فَلْيَمُتْ فَعَلَيْكَ كُنْتُ أَحَادِرُ

واستمرت الحال على ما نشأت عليه حتّى زمانِ النَّاسِ هذا، وظلّ التقليدُ العربيّ والإسلاميّ يُجِلُّ مادحي النبيّ عليه الصلاة والسلام والمثنيين على هديه ورسالته منزلةً المحبِّ المكرّم. ولستُ من المبالغة في شيءٍ إذا أنا قلتُ إنّ التّعني بالهداية والهادي معلّم حضارةٍ وسيّءٌ سُمُو في النفس وارتقاءٍ في الوجودان. فإنّ استعمالَ الملكة في الطريفة التي

٣٤٦ ===== الهداية النبوية وآفاق رؤيتها قراءة في «محمديات» مصطفى عكرمة
هي أحسن الطرق باب من أبواب الإنسانية السامية، ومظهر من مظاهر العبودية الحقة
التي تهى صاحبها لأن يكون من الأصفياء الأوفياء. بل أقول، أكثر من ذلك، إن
استعمال الفنون في كل ما ينمي إنسانية الإنسان، فيجعله محباً للحق مبغضاً للباطل،
ضرب رفيع من جهاد النفس، وإسهام واضح المعالم في رفعة الإنسان وبناء الأوطان.

- ٢ -

الهداية النبوية في شعر مصطفى عكرمة:

يجعل مصطفى عكرمة باباً رئيساً من أبواب شعره ما سماه هو «محمديات»، وهو
الباب الثاني، بعد الباب الأول الذي عنته ب «إلى الله». والقصائد التي انطوى عليها هذا
الباب تدور جميعاً في فلك النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

وقد قرأت قصائد الشاعر في هذا الباب أكثر من مرة، وخلصت إلى أن القطب
الرئيس الذي أدار حوله فلك شعره في هذا الباب هو الهداية النبوية بمجالها المختلفة.
إذ تؤلف كلمات الهداية والهادي والمهتدي والأفعال المشتقة من هذا الأصل، مع
الكلمات المرادفة لها والمضادة لها، الحقل الدلالي الرئيس في هذا الباب. ويشي هذا
القصد من الشاعر إلى هذا الحقل الدلالي، بمفتاح من مفاتيح شخصيته؛ وهو أنه
مشغولٌ كثيراً بالوظيفة النبوية الأساسية، المتمثلة في هداية الخلق إلى السبيل الموصل إلى
مرضاة رب العالمين سبحانه.

وسأستعمل مصطلح «الهداية النبوية» في المقام الذي نحن فيه بالدلالة العامة، أي
في جملة الآفاق التي نظرت منها الشاعر إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام ومآثره
وأفضاله العظيمة، التي أظهرها أفق الهداية.

آفاق التّظّر إلى الهداية النبويّة عند مصطفى عِكرمة:

تعدّدت آفاقُ نظرِ الشّاعر إلى الهداية النبويّة تبعاً لعوامل كثيرة، منها ما يرجع إلى نقاط اهتمامه هو من جُملة ما جلّته الهداية النبويّة من مجالٍ، ومنها ما يرجع إلى الفضاء القرآنيّ، والفضاء السّيريّ الذي قدّمته حياةُ النّبيّ نفسه وأفعاله وأقواله، ومنها ما يرجع إلى تاريخ الثقافة الإسلاميّة نفسها.

أمّا الأُفقُ أو الأُفقُ، وجمعه آفاق، فنعني به هنا ما عنّته العربُ وهو «الناحية»؛ ومن هنا، سيدور حديثنا حول نواحي اهتمام مصطفى عِكرمة بالهداية النبويّة، أو الشّخصيّة النبويّة، أي جهات النبوة التي أدار شعره في فلکها. وهنا سيكون مساعداً في جلاء الصّورة أن نقف فقط عند الآفاق الكبيرة التي أطلّ منها على الهداية النبويّة، دونها التفاتٍ إلى النّواحي الجزئيّة. وقد انتهى بنا التأمّل إلى اختيار أربعة آفاق هي:

١- أفق الهداية.

٢- أفق الحضارة.

٣- أفق العالم قبل الهداية وبعدها.

٤- أفق الإعراض عن نور الهداية.

أولاً- أفق الهداية أو الرّشاد:

تقدّمت منا الإشارةُ إلى أنّ «الهداية» وما يُراد منها ويضادّها ويتّصل بها على نحوٍ من الأنحاء، شكّلت الحقل الدّلاليّ الأكبر في تناول مصطفى عِكرمة موضوع النّبيّ

٣٤٨ هداية النبوة وأفان رؤيتها قراءة في «محمديات» مصطفى عكرمة
 والنبوة. وتقدم منا أيضاً القول إن منطقة اهتمام الشاعر الرئيسة هذه، أي الهداية، مؤشّر
 دالٌّ على فطنة وانتباه عند الشاعر إلى القضية الأساسية في النبوة. ففي مستطاع الشعراء
 أن يتحدثوا هنا من زوايا كثيرة، أما الهداية فهي الأساس؛ لأنها تمثل إعادة الناس إلى
 النهج القويم، إلى الصراط المستقيم الموصل إلى مرضاة رب العالمين سبحانه. فالهداية
 إنما هي تعرف الطريق الصحيح وسلوكه نُشداناً للسلامة والوصول الآمن.

ويبدو أن قصد الهداية ظلّ مستبداً بحسّ الشاعر وشعوره وعقله، ولم يستطع
 فكاً منه في كل ما نظمه في النبيّ والنبوة. وفي موضوع «الهداية» قد يشير الشاعر إلى
 استمرار تواصلها وديمومة حاجة الناس إليها، مثلما يقول:

ما زال هديك مُرشداً في عالمٍ إلا به هيهات يوماً يرشُدُ

(ص ١٢٢)

أو مثل قوله:

يا أيها الهادي إلى الرحمن ما زال شرعك مُنقِداً الأكوانِ

(ص ١٢٤)

بل بلغ أمرُ اهتمام الشاعر باستمرار الهداية النبوية أن جعله عنواناً لإحدى
 قصائده، وهو «باقٍ هُداك». ويقول في تضاعيف هذه القصيدة:

باقٍ هُداك، وباقٍ فضله فينا يا مَنْ أتمَّ بك المولى لنا الدينا
 باقٍ هُداك، وباقٍ فيه كلُّ هُدى جاءت به الرُّسلُ للتوحيدِ تدعونا
 باقٍ هُداك، وإن حاقت بنا نُوبٌ باقٍ يزفُّ لنا البُشرى، ويحدونا
 باقٍ تكفّله بالحِفظِ مُنزله فليس إلا هُداه الحقُّ يميننا

بأق هُداك، ولا نرضى به بدلاً هيهات إلا به نجني أمانينا

(ص ١٢٥)

وقد يتناول الشاعر استمرار الهداية النبوية من وجهة أخرى؛ وذلك حين يلح على استمرار النبي، عليه الصلاة والسلام، قدوة للإنسانية الباحثة عن ربها. وهنا أيضاً يأتي عنوان لقصيدة مؤكّداً فكرة الاستمرار، وهذا العنوان هو «تبقى كما كنت». وتحت هذا العنوان يقول الشاعر مخاطباً النبي عليه الصلاة والسلام:

تبقى، كما كنت عبّر الدهر، قدوته يا مَنْ حباك إله العرش حكّمته
أنت الأمين على وحي السماء، ومن كان الأمين سيقى الحق دعوته
تبقى، كما كنت عبّر الدهر، قدوته وليس إلاك يرضى الدهر قدوته
سعادة الكون فيما قلته أبداً إلا بنهجك لن يجني سعادته

(ص ١٢٦)

ويظل أفق استمرار الهداية وبقائها على الدهر ماثلاً أمام بصيرة الشاعر. وقد يهزم الزمان وتتغير جذتان الدهر، ويبقى زمان الرسالة شاباً، تتجدد نضارته، ويزداد ألقه وإشراقه ما تقدّم الجديان. ومرة أخرى نظفر بعنوان زمنيّ لقصيدة نبوية من شعر مصطفى عكرمة. والعنوان هو: «هرم الدهر». ومما جاء في تضاعيف هذه القصيدة:

يوم نوديت بالرسالة عيّد هَرمَ الدهر، وهو بعدُ جديد
هو أسمى من أن يُقاس فمن بع ض سجاياه في الزمان خلود
إنه الحق من سوى خاتم الرُس — ل يرجي زماننا المفؤود

عَظُمَتْ حَاجَةُ الزَّمَانِ لِأَسِيٍّ وَهُوَ مِنْ عَهْدِ آدَمَ الْمَوْعُودُ

(ص ١٢٩)

إلى أن يقول:

مَا أَجَدَّ الزَّمَانُ فِي السَّعْيِ إِلَّا وَلَهُ مِنْ سَنَا الرَّسُولِ الْمَزِيدُ

(ص ١٣١)

وقد يتناول الشاعر الهداية النبوية من وجهة أخرى، وذلك حين يتحدث عن ضرورتها الوجودية للإنسانية كلها. ومن هنا يتحدث عن الهداية والوعدة، وكأنه ينبه على أن الهداية تعني وحدة الطريق واجتناب تفرق السبل، مثلما دلت على ذلك الأحاديث النبوية الكثيرة. ومن هذه الوجهة يخاطب النبي عليه الصلاة والسلام:

أما خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ أَنْتَ عَلَى الْمَدَى أما أَنْتَ مَنْ جَاءَ الْعَوَالِمَ هَادِيًا؟
أما أَنْتَ مَنْ لَوْلَاكَ مَا عَرَفَ الْوَرَى هُدَاهُ وَلَا نَالَ الزَّمَانَ الْأَمَانِيًا؟
أما بِهَذَاكَ الْحَقِّ وَحَدَّتْ مَا مَضَى وَأَحْيَيْتَ بِالتَّوْحِيدِ مَا كَانَ بِالْيَا؟

(ص ١٣٤)

إلى أن يقول:

وَيَا رَبِّ زِدْ قَوْمِي هُدًى وَتَوَحَّدًا فَمَا بِسِوَاهُ نُرْجِعُ الْكُونَ زَاهِيًا

(ص ١٣٥)

والهداية النبوية أيضًا مصدر سعادة بشرية ونعيمها الخالد. ومن هنا جاء قول

الشاعر:

وَقَفُّ عَلَى نَعْمَى هُدَاهُ نَعِيمُنَا مَهْمَا تَوَالَدَتِ الْعَصُورُ عُصُورًا

سيظلُّ فردَ الدَّهرِ فيما كانه وبهديه يغفو الزمانُ قريراً
عُرِضَتْ لَهُ مُتَعُ الحَيَاةِ فما ارتضى إلا صلاحَ العالمين مصيراً

(ص ١٣٧)

بل إن محاسن الأشياء كلها إنما هي أثرٌ من آثار الهداية النبوية، وما الهداية النبوية عنده سوى خلاصة الإرادة الإلهية المتجلية في القرآن الكريم، الذي أوَّل مَنْ تَلَقَّاهُ فِي هَذِهِ البسيطة قلبُ النبي محمد عليه الصلاة والسلام. وفي هذا الشأن تتوالى أسئلة الشاعر:

ما نفعها الرُّوحُ لولا أتمها هُديتُ بما أتانا به، ما نفعه النَّظَرُ؟
ما قيمة الكونِ والدنيا برمتها لولا على قلبه لم تنزلِ السَّورُ
فهي التي أعطتِ الدنيا محاسنها وهي التي بسناها الكونُ مُزدهرُ
كان المعدَّ لها من يوم أن وُجدتُ لولاه لم يرتفع عن أهلها الخطرُ
فهو الكمالُ بها، وهو الصَّلاحُ لها وهو الشَّفيعُ إذا ما الخلقُ قد حُشروا
فأينَ مثلُ يدَيه في الأنامِ يَدُّ وأينَ مثلُ هُداه للورى ظفرُ؟

(ص ١٤٠)

ويلتفت الشاعر أحياناً إلى التأثير الذي أحدثته الهداية النبوية في النفوس؛ فكان من ذلك أن نشأ مجتمعٌ إنساني لم يعرف تاريخ البشرية مثيلاً له، مجتمعٌ لا تحاسد فيه ولا تباغض، ولا ظلم فيه ولا جور، مجتمعٌ ملؤه الإيثار والإحسان:

وشفانا هُداكِ مِن كُلِّ داءٍ وأزيلتْ بهذيكِ الأضغانُ
أوما صانَ للأنامِ حقوقاً لم تكنْ قبلَ أنْ تحيَّءَ تُصانُ
لم يحقِّقْ عدالةَ الله في الأزْ ضِ سِوى مَنْ إلهه الدِّتانُ

يرقُبُ اللهَ ليس يرجو متاعًا وهَوَاهُ الإِيثَارُ والإِحْسَانُ
 قد نَمَاهُ حُبُّ الرَّسُولِ عَلَى الْبِرِّ وَنَقَى ضَمِيرَهُ الإِيمَانُ
 فرأى العَبْدُ والْفَقِيرُ وذو الضَّعْفِ وَمَنْ ضَلَّ أَنَّهُ إِنْسَانُ

(ص ١٤٤)

وإذ جربت البشريّة المريضة عقار الهداية في علاج أسقامها ومداواة أمراضها، سيكون خيراً لها أن تعالج أدواءها المعاصرة بهذا العقار. ويكثر أن تجد في شعر مصطفى عكرمة دعوات الاستشفاء بهذا الدواء. ففي قصيدة له عنوانها «أنت الرسول» يقول الشاعر:

يا أيها الهادي إلى الرحمن ما زال شرُّك منقذ الأكوان
 ما قُلتَه حقُّ أقربِّ به العدا لم يختلف في الحقِّ فيه اثنان
 لو حكّموا ما جئت للدنيا به لرأيت كلَّ الكون في اطمئنان
 ولزال من عيش الأنام شقاؤه ولعاش كلُّ الخلق في رضوان
 يا ربّي، فقه أمتي في دينها لتقود هذا الكون بالعرفان
 واجمع قلوب العالمين على الهدى وأظننا بشريعة القرآن

(ص ١٢٤)

ثانياً- أفق الحضارة:

كثيراً ما يتساءل الناس عن كُنه الحضارة وأسباب نشأتها وعوامل ازدهارها، وكثيراً ما يتساءلون أيضاً عن عوامل اضمحلالها وزوالها وأسباب تلاشيها وفنائها. وللحضارة كما هو معلوم تجليات ماديّة بادية للعيان، ولها أيضاً تجليات روحيّة عقلية مستكنة. وليس لزاماً أن يكون ثمة تساوق وتناغم بين مظهري الحضارة؛ بمعنى أن

المتحصّر مادّيًّا لا بدّ من أن يكون متحصّرًا روحياً وإنسانياً. بل يحدث أحياناً أن يستعمل المدنيّ المتحصّر مادّيّاً أدوات تطوّره المادّيّ في الفتك بالآخر ومحوه من الوجود وتغيب كلّ ما له صلةً به.

ومن يتصفّح سفر الحضارة التي أنشأتها الهداية النبويّة يقفُ أمام ضربٍ خاصّ من الحضارة، يكون مدارُّ الأمر فيه على شيئين، هما كما نقل مولانا جلال الدين الروميّ من كلام المشايخ: «التعظيمُ لأمرِ الله، والشفقةُ على خلقِ الله». وقد خصّ الأستاذُ مصطفى عكرمة هذه القضية بقصيدة من ثلاثة وعشرين بيتاً عنّها بـ «محمد والحضارة»، ومما جاء فيها قوله:

ما لِلْحَضَارَةِ غَيْرُ دِينَ مُحَمَّدٍ	تنجوبه، وتنالُ آمالُ الغدِ
فَلَكُمْ بَدَعُوهَا وَلِأَلَاءِ اسْمِهَا	عمّ الشقاء، وعزَّ أمرُ المفيدِ
لَمْ يَنْعَمِ الْإِنْسَانُ يَوْمَ سَاعَةٍ	إن لم يكن بسنا النبوة يهتدي
خَتَمَ النَّبِيِّنَ الْكَرَامَ مُحَمَّدٌ	فهدي الأنام بشرعه المتجددِ
فَهْدَاهُ أَعْطَى كُلَّ أَمْرٍ حَقَّهُ	وأزال أسبابَ الشقاءِ الأنكدِ
لَا شَيْءَ يَطْفِي فِي هُدَاهُ، وَلَنْ تَرَى	يهده غيرَ مُكْرَمٍ سَمَحِ الْيَدِ
الْحَقُّ فِيهِ هُوَ الْأَحَقُّ، وَلَيْسَ مَنْ	يعلو على حقِّ بشرعِ محمدِ
يَسْمُو بِهِ الْإِنْسَانُ فِي أَعْمَالِهِ	والمجدُ فيه للتقيّ الأرشيدِ
لَمَّا ارْتَضَاهُ النَّاسُ لَمْ نَرِ ظَالِمًا	يطغى، ولم نسمع أنينَ مشردِ

(ص ١٢٧)

ويشاء الشاعرُ أن يجعل الحضارة التي أنشأتها الهداية النبويّة النموذجَ الصّحيحَ

للحضارة. وفي هذا المعنى نجد تأملاته الجميلة في المفهوم الإسلامي للحضارة:

إن الحضارة أن تعيش مجاهدًا تهدي الأنام إلى السبيل الأرشدي
وتصون حق من اعتدى، فإذا الذي عاداك مثل أخ يروح ويغتدي
تسعى عليه بما يُحِبُّ كما اشتهى وكما سمعت على أخ في المولد
وتزيل أسباب الشقاء عن الوري وتقوده بالحب حتى يهتدي
هذا لعمر الله لم يك ساعة في الدهر إلا في أتباع محمد

(ص ١٢٨)

وإذا كان الإسلام قد قدّم هذا الصنف الإنساني للحضارة، فإن الحضارة التي لم تستظل بهداية الإسلام، الغربية منها خاصة، قامت على استعمار الشعوب الضعيفة واستغلال ثرواتها وعلى الإثراء المصرفي الربوي المطلق العنان؛ ومن هنا نشأ نوع من التحضر المشوه الذي يسعى إلى تلبية شهوات الإنسان ولدائه إلى أقصى الحدود. وأقل ما يقال في هذا اللون من التحضر أنه انتصارٌ للجانب الحيواني من الإنسان. ومن هنا تجد الكثيرين ممن ينعمون بالمتج المادي لهذه الحضارة يشكون من عدم قدرتهم على تحصيل السعادة والطمأنينة والرضا. ويقدم الأستاذ عكرمة بعض مجالي هذا التحضر الناقص:

باسم الحضارة ساد عبادة الهوى وانحط أمر الناسك المتعبّد
فتحت لخير الناس باباً إنهما فتحت لشراً ألف باب مؤصد
وُلدت سفاحاً من طواغيت الربا فعدت تُولول: ليتني لم أُولد
أمن الحضارة أن تكون مُصنَّعاً وبها صنعت على البرية تعتدي؟

أَمِنَ الحَضْرَةَ أَنْ يُدْمَرَ عَالَمٌ بِيَدِ المِضِلِّ الظَّالِمِ المِستَعْبِدِ؟

(ص ١٢٨)

ثالثًا - أفقُ العالمِ قبلَ الهدايةِ النبويةِ وبعدها:

عَرَّضَ الأضدادِ طَريقَةَ للبيانِ، ومن هنا جاءتِ المَقولَةُ الشهيرةُ: وبعدها تَميِّزُ الأَشياءِ. وكثيرًا ما سَلَكَ المدافِعونَ عَنِ النُّبُوَّةِ وأَلقَها سَبيلَ المِقارَنَةِ بَينَ الحِالِ التي كانَ عَلَیْها النَّاسُ قَبْلَ شَروقِ الإِسلامِ، والصَّياغَةِ الجَدیدَةِ التي قَدَمَها صانِعُ الإِسلامِ. وفي هذا الاتِّجاهِ يَجيءُ قولُ شاعِرِ الإِسلامِ الكَبيرِ مُحَمَّدِ إِبِقالِ:

قد كان هذا الكونُ قبل وجودنا روضًا وأزهارًا بغير شميم
والورْدُ في الأكمامِ مجهولُ الشذا لا يُرتجى وردٌ بغير نسيم
بل كانتِ الأيامُ قبلَ وجودنا ليلاً لظالمها وللمظلومِ
لَمَّا أَطَلَّ مُحَمَّدٌ زَكَتِ الرُّبى واخضرَّ في البستانِ كلُّ هُشيمِ
وأذاعتِ الفِرْدَوْسُ مكنونَ الشِّدا فإذا الورى في نَضرةٍ ونعيمِ

(شكوى وجواب شكوى، ص ١٤)

ويوتِّي الأستاذُ مصطفى عِكرمةَ وَجْهَهُ شَطَرَ الوِجْهَةِ نَفْسِها حينَ يَقالُ بَينَ شِتا

الجاهليَّةِ المَجْدِبِ وربيِّعِ الهدايةِ النبويةِ المَخْصِبِ:

الرَّسولُ الأَمينُ جاءَ إلينا بالذي عاشَ يَرتجيه الوجودُ
طُوبتْ صَفْحَةُ الشِّقاءِ مِنَ الأُرِّ - ضِ، وفُكَّتْ عَنِ العَقولِ القِيودُ
جاهليَّاتُ أُمَّتي رَدَّها اللهُ - رَشادًا مُذْ أشرقَ التَّوحيْدُ

فإذا شملنا الشئيتُ كيانٌ ليس فيه إلا الحليمُ الرشيدُ
 وذكُلٌ لو يفتدي غيره بالروح - فالروحُ في الفداء زهيدُ
 حارتِ النَّباتِ فيهم فما تَدُري إذا ما دَهتْ مِنَ المقصودُ
 الألى آثروا الجميعَ على النَّفْسِ - معَ البؤسِ - حقهم أن يسودوا

(ص ١٢٩)

إلى أن يقول:

نفحةٌ من هدى الرسولِ أتتهمْ فإذا العُربُ شُعلةٌ ووقودُ
 حملوا بعدَها همومَ بني الدنن - يا فسادَ الهدى، وعمَّ الجودُ
 ما لغيرِ الهدى وجودُ بني قو مي وجَلَّ الهدى، وجلَّ الوجودُ
 روضَ الله في نفوسِهِمُ الكين - ر، وأوحى إليهمو: أن سُودوا
 بلَّغوا هذه الرسالةَ للدنن - يا، وعَن شَرعِ أحمدٍ لا تحيدوا
 أعشبَ الرَّمْلُ حينَ مرَّ عليه جحفَلُ الفَتْحِ، وانتشتْ منه ييدُ
 وبننا اذارك العوالمِ ربِّي والسماواتِ فالوجودُ سعيدُ
 حيثما شئتَ من هُدانا منارُ أينما سرتَ من نَدانا شهودُ
 فاستنارتَ من هدى أحمدِ الدنن - يا، وتاهتْ، وأورقَ الجلمودُ

(ص ١٣٠)

ويحتاج الأمرُ إلى حيزٍ أكبر من هذا المتاح لنا هنا، إذا ما شئنا متابعة القضية في

تفاصيلها جميعاً.

رابعاً- أفق الإعراض عن نور الهداية:

مثلت حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام في تصوّر المسلم على امتداد الزّمان ميداناً للغلاب والجِلال والمناضلة. ونشأ عن ذلك يقينٌ بأنّ الحياة الكريمة هي نتاج لسُلوِكٍ مُحْكٍ للسُّلوِك الذي عاشه نبيُّ الإسلام عليه الصلاة والسلام وأصحابه. وفي الأزمنة المختلفة سادَ اعتقادٌ مُفاده أن كِبَواتِ الأُمَّة وإخفاقاتها ونُوبها كثيراً ما كان سببها تنكُّبُ المسلمين جادّة الحقّ التي رسمت معالمها الهداية النّبويّة. وقد ظلّ شعراء الأُمَّة خاصّةً يربطون بين الكوارث التي تحلّ بالأُمَّة والإعراض الذي يبيده أبنائها عن منهج النّبوة. ولا يجد المتأمل صعوبةً في إدراك مبعث ربّط الشعراء بين الهداية النّبويّة والشكوى من سوء المنقلب الذي أصاب المسلمين. ذلك لأنّ غيرَ قليلٍ من الشعراء يرون أنّ إطفاء مشعل الهداية النّبويّة هو السبب الرئيس للهوان والضعف والهزيمة التي تتنّ الأُمَّة تحت وطأتها. ومَن أجادوا في التعبير عن هذا المعنى، من شعراء العرب في العصر الحديث، عمرٌ أبو ريشة الذي لا يني بجأز هذه الشكاة:

أنا من أمة تجوس جهاها جاهلياً بلا استندان
أسقطت مشعل النبوة في اللب لب، وأرخت للتيه كلّ عنان
لو مشت في سنا هدها لكان النجم - في ركبها من الندمان
ولعله غير بعيد عن هذا أيضاً قوله:
أنا من أمة أفاقت على المجد د وأغقت مغموسة في الهوان
عزّشها الرث من جراب المغريب ن وأعلامها من الأكفان

وتنطوي «محمديات» الأستاذ مصطفى عكرمة على تفصيلٍ للفكرة التي نحن

إزاءها، وقد جاء ذلك خاصة في القصيدة التي عننها بـ «هَرَمَ الدَّهْرُ»، حيث نطالع قوله:

مَجْدُ قَوْمِي أَضَاعَهُ الْيَوْمَ بُعْدُ عَنْ سَنَا هَذِي أَحْمَدٍ وَجُحُودُ
فَإِذَا الْأَهْلُ فُرْقَةٌ وَعِداءُ وَإِذَا الْقَوْمُ ظَالِمٌ وَعَيْبُودُ
قَدْ أَضَعْنَا ذَوَاتِنَا حِينَ ضَاعَ الشَّدُّ زُرْعُ فِينَا فَعَمَّنَا التَّنْكِيدُ
أُمُّ الْأَرْضِ قَدْ تَنَادَتْ عَلَيْنَا وَحَدَّتْ بَيْنَهَا وَشَدَّتْ حُقُودُ
قَدْ غَزَتْنا مَبَادِيٌّ وَدَعَاوا تُ ضَلالٍ يَشِيبُ مِنْهَا الْوَلِيدُ

(ص ١٣١)

إلى أن يقول:

رَبَّنَا ضَاعَتِ الْعَقِيدَةُ فِينَا فَاحْتَوَانَا الضِّياعُ وَالتَّشْرِيدُ
يَلْتَقِي النَّاسُ فِي الشَّدَائِدِ وَازْدَا دَتْ خِلافَاتُنَا، وَعَزَّ الرَّشِيدُ
الْعَلِيمُ الْعَلِيمُ فِينَا عَلِيمٌ كَيْفَ يَجْتاحُ صَحْبَهُ وَيَصِيدُ

(ص ١٣٢)

ويضيئ بنا المقام إذا نحن تابعنا جملة ما دبجه يراعُ الشاعر في هذا المجال. فقد كانت آلة الشعر عنده قادرة على تناول أي موضوع من الموضوعات من زوايا نظر مختلفة. وربما كانت هذه إحدى خاصياته الرئيسة.

إن مجال القول في شعر مصطفى عكرمة أكبر من أن تستوعبه محاضرة محكمة بإطار زمني ومكاني وثقافي خاص؛ ذلك لأن طائر شعره جوارب آفاق وحليف تحليق. لكن بعض الربيع يُختصر ببعض العطر، كما يقول أبو ريشة؛ فلعل في الإضاءات التي

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٣٥٩
قدّمتها في فضاء الهداية النبويّة وآفاقها في شعره ما يأذن بقدرٍ من تعرّفِ عالمه الشعريّ
واجتلاء موهبته.

والله سبحانه هو الهادي إلى سواء السبيل.



التفكيرُ البلاغيُّ عند حسين جمعة:
تأملاتٌ في أثره «في جمالية الكلمة»

صُوةٌ في بداية الطريق

حسين جمعة أستاذ الأدب الجاهليّ في قسم اللغة العربيّة من جامعة دمشق منذ وقت ليس باليسير. درّس هذا الأدبَ فكريّاً وفنيّاً، وتأمّل روائعه وآيات الإبداع فيه شعراً ونثراً. وفي ميدان التّأليف قدّم مجموعةً من الدّراسات والبحوث لم يقف فيها عند الأدب الجاهليّ وحده، بل انطلق يراعُه ليكتب في موضوعاتٍ ومباحث تنأى في طبيعتها نسبياً عن الجاهليّة وأدها.

وفي هذه الورقة سأيمّم شطرَ واحدةٍ من دراساته، تبدو دخلت حمى تخصّصي العلميّ. وقد آنستُ في نفسي ميلاً إلى محادثة هذه الجارة متعرّفاً معرّفاً، بقدر ما تأذن به مندوحةُ العنوان الذي شئتُه محدّداً لما أردتُ تقديمه من بيان المقاصد العامّة التي وجّهتُ جهدَ المؤلّف وحددت المادّة العلميّة التي أقدّمها. ولن يكون صنيعي أكثر من تأملاتٍ في هذه المقاصد العامّة وفي التجليات التطبيقية لها. والدّراسة المقصودة هي التي حملت العنوان: «في جمالية الكلمة»، وصدرت عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق، عام ٢٠٠٢م. وسأدير حديثي في جملته حول ثلاثة محاور إخال أنّ إيضاح عمل الباحث

فيها قمينٌ ببيان طبيعة التفكير البلاغيّ عنده. وهذه المحاور هي:

١- الأصول النظرية أو الفرضيات التي انطلق منها المؤلف.

٢- المعالجة العملية لبعض قضايا البلاغة العربية.

٣- ما يمكن عدّه إضافةً من المؤلف.

أولاً- الأصول النظرية:

لا يجد متأملٌ «في جمالية الكلمة» صعوبةً في تحصيل الأسس النظرية التي استند إليها المؤلف في إعداد مؤلفه؛ بل يمكن القول إنها تمثل بقوةً أمام باصرة قارئ الدراسة في صفحاتٍ مقدّمتها الست، وتنبئ طريقةً عرضها وتناولها بقصدٍ مُلحٍّ لدى المؤلف إلى إبرازها للقارئ. وربّما يكون أكثرُ إفادةً أن نحدّد عددًا من هذه الأصول أو الأسس النظرية. فمن ذلك:

أ- أن دراسة جمالية الكلمة تعني دراسة «نشأة الإنسان ذاته؛ فهو كلمةُ الله الكبرى في الأرض» (في جمالية الكلمة، ص ٧). ولا تبدو هذه الفكرة عارضةً في تفكير المؤلف، بل هي قصدٌ موجّه يبدو يلحّ على آلة التأليف لديه. وقد يستطيع المتأمل أن يظفر بقدر كبير من التأويل لهذه المقولة ممّا قدّمه المؤلف ومن غيره. أمّا المؤلف نفسه فيشرح مدلولَ مقولته المتقدّمة بالقول: «هذا يعني أنّ الكلمة مرتبطةٌ بالإنسان والكون والفكر والفن... لتدلّ على أنسنة الإنسان وتجليّ الروح الخالدة في الكون، وتحقّق الوجود الحيّ بالفعل الروحيّ الثقافيّ والجماليّ» (في جمالية الكلمة، ص ٧).

وغيرُ خافٍ هنا ذلك النزوعُ الفلسفيّ لدى المؤلف، وهو نزوعٌ يجتهد في الكشف

عن أصول الأشياء وتقديم تفسيرٍ للظواهر له صِفةُ الضَّبْطِ والإِحْكامِ، أيًا كان موقفك من هذا التفسير.

والصَّحِيحُ أنَّ مؤلِّف «في جماليَّة الكلمة» لا يجدُ غَضاضَةً في تسمية ما قدَّمناه هنا «تصويرًا» خاصًّا به. وقد تجده يحدِّد لك ملامح هذا التَّصوير في جملة مبادئ. أولها أنَّ الكلمةَ أو الكلامَ هو تجلُّ للروح الخالد في الكون، وتعيَّنُ للوجود الحيِّ بالفعل الروحيِّ الثقافيِّ والجماليِّ. والكلمةُ من ثمَّ صورةٌ للعالم الأكبر المنطوي في العالم الأصغر (الإنسان). وثاني هذه المبادئ هي الوظيفةُ المهمةُ للكلمة في كلِّ زاوية من زوايا الذات والوجود، وهي وظيفةٌ ترتبط بالإمتاع والفائدة. وتأذُنُ هذه المقولاتُ للمؤلِّف بالقول إنَّ للكلمة دوائر كثيرة وآنه «حين تنحصر دائرتها في فنِّ البلاغة فإنَّها تتَّجه بشكل مباشر إلى الجَمال... فالبلاغةُ في عناصرها كلُّها إنَّما تُبنى على الجَمال وتخلِّق بدائعَه، وتتصيَّد مقاصدَه، وتحقِّق في الذات والمجتمع وظائفَه» (في جماليَّة الكلمة، ص ٧).

ويؤلِّف جزءًا أساسيًا في التَّصوُّر البلاغيِّ الذي يؤسِّس له المؤلِّفُ تبنيَه مقولةً أساسيةً معروفة، هي كونُ الإنسان مخلوقًا محبًّا للجَمال في تجلِّياته المختلفة. ولهذه المقولة أصولٌ في الفكر الإسلاميِّ، وفي التفكير البشريِّ على جهة العموم. ولعلَّ ما استشهد به الإمامُ الغزاليُّ في الإحياء من قول أحدهم: «مَنْ لم يحرِّكهُ الرِّبيعُ وأزهارُه والعودُ وأوتارُه، فإنَّه فاسدُ المزاج وليس لإصلاحه من علاج»، ممَّا ينتمي إلى هذا الذي نتحدَّث عنه. وما مؤلِّفُ الدِّراسة التي نحن في صددِها ببعيدٍ عن هذا المهيِّع حين يقول: «ليس هناك أحدٌ في الوجود ينفر من الجَمال أو يمجِّ طرائقه وقسماته... بل هناك سعيٌّ حثيثٌ منذ الأزل إليه...» (نفسه). وهذه العبارةُ الأخيرةُ تذكِّرنا بمقولةٍ

صوفيّة عرفانيّة شهيرة، مُفادُها أنّ الأرواحَ وهي في عالم الدّرّ (عالم الرّوح) تجلّى عليها الخالقُ سبحانه وقال لها: «ألسْتُ بربّكم»، فقالت جميعاً: «بلى». ويجعل بعضُ المُفسّرين والمؤلّين ذلك بدايةً لانشداه الإنسان أمام سنا الجمال الإلهي وألقه. ويطلّعنا هذا المعنى كثيرًا في التّراث الصوّفيّ، العربيّ والفارسيّ. ولعلّ من مجاله البارزة صدُر البيت الفارسيّ الذي يقول:

ألسْتُ از ازل همچنان در بگوش...

أيّ إنّ جمال نداء «ألسْتُ» موجودٌ في آذانهم منذ الأزل.

وفي التّصوّر القرآنيّ كذلك أنّ الإنسان هو المخلوقُ المُعلّمُ البَيان، وهناك رابطٌ جليّ في القرآن الكريم بين رحمة الرّحمن وخلق الإنسان وتعليمه البَيان، فقد قال ربّنا سبحانه: «الرّحمنُ ١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ٢ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ٤» [سورة الرحمن/الآيات ١-٤]. ويبدو مفيدًا أن نذكر هنا ما قال الزمخشريّ في تفسير هذه الآيات: «عدّد الله عزّ وعلا آلاءه، فأراد أن يقدّم أوّل شيءٍ ما هو أسبقُ من ضروب آلائه وأصناف نِعَمائه، وهي نعمةُ الدّين، فقدّم من نعمةِ الدّين ما هو في أعلى مراتبها وأقصى مراقبها. وهو إنعامه بالقرآن وتنزيله وتعليمه؛ لأنّه أعظمُ وحيّ الله رُتبةً، وأعلاه منزلةً، وأحسنه في أبواب الدّين أثرًا، وهو سنامُ الكتب السماويّة ومصدقها والعيارُ عليها، وأخرَ ذكْرَ خلقِ الإنسان عن ذكْره ثمّ أتبعه إياه؛ ليُعلّم أنّه إنّما خلقه للدّين، وليحيطَ علماً بوحيه وكُتبه وما خلِقَ الإنسانُ من أجله. وكأنّ الغرضُ في إنشائه كان مقدّمًا عليه وسابقًا له. ثمّ ذكّر ما تميّز به من سائر الحيوان بالبيان، وهو المنطقُ الفصيحُ المُعربُ عمّا في الضمير.» (الكشّاف، دار الكتاب العربيّ، ج٤، ص ٤٤٣).

ب - أن «البلاغة حاجةٌ جماليةٌ للإنسان لا غنى له عنها، وتحققُ بالكلمة المعبرة المثيرة» (نفسه).

وهنا حديثٌ عن الماهية والوجود أي التعيين، كما يقال في المصطلح الفلسفي. وغيرُ خافٍ أن الفعلَ الكلاميَّ الإنسانيَّ متعدِّدُ الأغراض، لكنَّ البلاغة تعطي منزلاً عليّاً للغرض الجماليِّ التأثيريِّ؛ ولعلَّه من هنا تتحدَّثُ البلاغةُ العربيَّةُ عن ثلاثة مكونات رئيسة:

١- مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

٢- إيصال المعنى بالتركيب الأوضح دلالةً عليه.

٣- تحسين الكلام بالقدر اللازم من أدوات التحسين.

وبرغم اهتمام مؤلِّف «في جمالية الكلمة» بالمكوِّنين الأوَّلين، ينقل الجهدَ البلاغيَّ إلى المكوِّن الثالث. ولا ينبغي أن يُفهم من ذلك أنه يولي اهتماماً أكثر لمعطيات علم البديع، بل المرادُ أنه يجعل الجماليةَ الحُكمَ الذي تُرضى حكومته في مناقشاته المجاليِّ البلاغيَّة التي مثل بها جميعاً. فجماليةُ الكلمة عنده بلاغيَّةٌ مطلقاً، وهو يعلّل ذلك بالقول: «هي بلاغيَّةٌ لأنَّها مستندةٌ إلى أبحاثٍ في البلاغة العربيَّة وتهدف إلى إبراز الكلام البديع وتحصيل الإمتاع والفائدة» (نفسه).

ج - أن الجماليةَ البلاغيَّةَ العربيَّةَ هي مستحسنُ الذوق العربيِّ في إطار تاريخيته. ويُفهم من مؤلِّف الدِّراسة أنه يقول بأهليَّة الذوق العربيِّ منذ القديم لإدراك مجاليِّ الجمال في المسموع والمكتوب من الكلام. وإذ يتحدَّث عن أمثلة الجمال في الكلام العربيِّ يقول: «وقد اختزنَت الذَّاكرةُ البلاغيَّةُ العربيَّةُ ذلك كلَّه في صوَر فريدة وقواعد توجِّه العقلَ والفهمَ وتوجِّج بؤرة الشَّعور في أمثلةٍ استُقيمت من

ديوان العرب ونثرهم» (نفسه). والذوق الجمالي العربي منتجٌ لآيات البيان ومتذوقٌ لها، وهو في الوقت نفسه وريثٌ مصادر إلهية لهذا البيان. وقد هياً ذلك كله في نظر المؤلف لدرّسٍ بلاغيٍّ مبكّر في التاريخ الإنسانيّ ومتقدّم جدًّا ومتعدّدٍ نواحي التناول. ولعلّ ذلك مرتبطٌ في وجه من الوجوه بجمالية اللغة العربية نفسها، وهي جماليةٌ أسهمت الحياة العربية نفسها في إنائها وإغنائها، وهذا ما يُفهم من كلام عالم البلاغة العربي الكبير حازم القرطاجنيّ حين يقول:

«ولشدة حاجة العرب إلى تحسين كلامها، اختصّ كلامها بأشياء لا توجد في غيره من ألسن الأمم. فمن ذلك تماثل المقاطع في الأسجاع والقوافي؛ لأنّ في ذلك مناسبة زائدة. ومن ذلك اختلاف مجاري الأواخر واعتقَابُ الحركاتِ على أواخر أكثرها، ونيابتهُم حَرْفَ الترنم بنهايات الصنّف الكثير المواقع في الكلام منها؛ لأنّ في ذلك تحسینًا للكلم بجرّيانِ الصّوت في نهاياتها، ولأنّ للنفس في الثقل من بعض الكلام المتنوعة المجاري إلى بعضٍ على قانونٍ محدّدٍ راحةً شديدة واستجدادًا لنشاط السمع بالثقل من حال إلى حال» (منهاج البلغاء، دار الغرب الإسلامي).

والصحيح أنّ مؤلّف «في جمالية الكلمة» مأخوذٌ بهذه المقولة، مستيقنٌ صحّتها، جادٌ في التماس مؤيّداتها فيما قدّم فلاسفة اللغة وعلماؤها من تبصّراتٍ في هذا المجال. ففي مجال حديثه عن الفصاحة وأنها موجودةٌ في اللغات جميعًا يُهرع إلى قولٍ في مقابسات التوحيدِيّ (ص ١٨٥-١٨٦) يقول عن العربية: «هي أوسعُ منهاج، وألطفُ مخارج، وأعلى مدارج؛ وحروفها أتمُّ، وأسمائها أعظم؛ ومعانيها أوغلُّ ومعارفها أشملُّ. ولها هذا النحو الذي حصّته منها حصّة المنطق من العقل. وهذه خاصّة ما

حازتها لغةً على ما قرع آذاننا وصحِبَ أذهاننا من كلام أجناس الناس، وعلى ما تُرجم لنا أيضًا من ذلك» (في جماليّة الكلمة، ص ٢٣).

د- أن ذهن المؤلف ينشغل بقضية سبق العرب غيرهم في منجز الدرس البلاغيّ، ويضغط ذلك عليه كثيرًا. ولهذا السبب ما تراه يكرّر فكرة سبق العرب الغربيّين في هذا المجال. فبعد أن يسوق تعليق الزمخشريّ على بلاغة إحدى الكلمات القرآنيّة يقول: «ولعلّ المثال السابق وما يسوقه البحث بين أيدينا يثبت أنّ البلاغيّين العرب حَرَصوا على الجمال وفتشوا عنه في الجملة اللغويّة والنحويّة، وجعلوا الكلمة أساسه وأصله، وهفت نفوسهم إليه عند المتكلم والمخاطب، وأدركوا أنّ وراءه يكمن معنى وهدف، ولهذا بحثوا في الأثر النحويّ فانتهوا إلى علم المعاني، فسبقوا بذلك الغرب. فالأثر النحويّ نتاج بلاغيّ جرجانيّ صرف سبق به [عبد القاهر] رومان جاكسون ورولان بارت وجاك دريدا» (نفسه، ص ٨).

وفي متناول الفهم أنّ فكرة المغالبة أو السباق بين العرب وغيرهم تشيع في الأعم الأغلب لدى صنف الباحثين الغربيّين على تراث أمتهم، الذين يُحامون عنه في وجه من انبهروا بكلّ وافدٍ من جهة الغرب المتقدّم في هذه الدّورة من الزمان. ولست هنا في صدد أيّ من ضروب التقييم، بل أملى هذا الملحظ ما عقدت العزم عليه منذ البدء من تحديد أسس التفكير البلاغيّ عند مؤلف هذه الدّراسة.

وفي إطار هذا الأصل النظريّ، يسترفد المؤلف التّاريخ البلاغيّ العربيّ فيقدّم من أعلامه عبد القاهر الجرجانيّ (ت ٤٧١هـ تقريبًا) ليكون إمامًا لمن جاء بعده من العرب والغربيّين، فيقول: «فبعد القاهر الجرجانيّ أوّل من أشار إلى المعاني الأوّل والمعاني

الثّواني المنبثقة من معاني النّحو. وهذا عينه ما تقوم به الدّراسات البنيويّة الغربيّة هذه الأيّام..» (نفسه، ص ٨).

وقد أملى هذا الأصلُ النظريّ إجراءً مقارنات بين التمثيلات العربيّة والغربيّة لمجالَي البلاغة، وربّما يغدو هذا من الجديد الخاصّ بتناول المؤلّف. ويعبّر عن هذا قولُ المؤلّف: «وقد أبرزت بعضُ الوقفات أنّ البلاغيين العرب وصلوا إلى نظراتٍ بلاغيّة وجماليّة ولغويّة لا تختلف كثيرًا عمّا نراه في الدّراسات الحديثة، بل كان بعضُ منها أساسًا لنظريّاتٍ معاصرة غير قليلة وفي اتّجاهات عدّة» (نفسه، ص ٨).

هـ- أنّ المؤلّف يحدّد مراده في هذه الدّراسة بـ «دّرسٍ بلاغيّ جماليّ جديد قائم على التنظير والموازنة والتحليل والتوضيح» (نفسه، ص ٩).

والحقيقة أنّ طلبَ الجديد يظلّ يطالعنا في عمل الباحث، فالدّرسُ الجماليّ الجديد عنده يعبّر عنه بعد صفحة ونصف تقريبًا «بالصورة الجماليّة الجديدة للكلمة البلاغيّة» (نفسه، ص ١١)، و«بالدّرس البلاغيّ الجديد» بعد سطرين من ذلك. وقد يحدّد شيئًا من خصائص هذا الدّرس بالقول: «فالدّرسُ البلاغيّ الجديد الذي نرمي إليه لا ينغلق على الماضي ويرتمي في أحضانه ويتكبل بنظراته، ولا ينصهر بالجديد انصهارًا يُشعرنا بعقدة النقص أو الذّنب والتنكر لما نملك» (نفسه، ص ١١).

و- أنّ معطيات الدّرس القديم في كتب التفسير والنقد الأدبيّ والبلاغة وفي شروح الشّعر تمثّل مصدرًا ثرًا لمظاهر البلاغة في الكلام. وفي نظره أنّ أساليب البيان في القرآن الكريم خاصّةً رفدت البحثَ البلاغيّ تاريخيًّا بهادّة لا تنتهي من محاسن الكلام ونماذج تفوّقه وسُمّوه «فقد تلقى البلاغيّون الكلمة القرآنيّة بكثير من

الانجذاب الروحي والعقلي؛ لأنهم أدركوا ما تختزنه من عجب التآليف وبديع التصوير وعميق التحليل في المستويات كلها..» (نفسه، ص ٨). والمؤلف نفسه مؤمنٌ إيماناً عميقاً بجدوى التأمل الطويل لأساليب القرآن الكريم واختياره من الكلم، وفي ذلك يقول: «علينا أن ننبه مرةً أخرى على أن الكلمة القرآنية ظلت نسيجاً وحدها جمالاً وأداءً ووظيفةً وغاية. فاستحقت بذاتها الإعجاز الفني والأدبي واللغوي، بل كانت مصدرًا غنيًا للدراسات البلاغية قديمًا وحديثًا» (نفسه، ص ١١).

ز- أن اللغة العربية قادرةٌ دائماً على «توليد أساليب جمالية متنوعة لا تتوقف عند حدود معينة» (نفسه، ص ١١). ولا شك في أن هذا ملحوظٌ مهم، وهو يعيد جانباً كبيراً من إنتاج الكلام البليغ إلى مستعملي اللغة أنفسهم. ذلك لأن «البلاغة العربية ليست تحفةً فنيةً وُضعت في متحف تاريخي يتردد إليه الزوار للتمتع بجمالياتها السكونية، وإنما هي مادةٌ جمالية حية فاعلة» (نفسه، ص ١١). وإحساسُ المؤلف بهذه القابلية الكامنة في اللغة العربية لإنتاج الكلام البليغ يدعوهُ إلى دعوة أرباب السلائق السليمة والذوق المدرب والعقول المؤاتية الخيرة إلى تحقيق نُقْلة كبيرة في الدرس البلاغي الجديد (نفسه، ص ١٢).

وربما يكون أصلح لحال العرب وحال لغتهم أن تتجه المبادرة المنشودة إلى ممارسة البلاغة وإنتاج الكلام البليغ في ميادين الإبداع الفكري والفني. ولا شك في أن ما يقدمه الدرس البلاغي للقرآن الكريم وحديث النبي محمد عليه الصلاة والسلام وكلام العرب مفيدٌ جداً في كشف تعيينات جديدة للكلام البليغ، لكنه مفيدٌ بالقدر

نفسه، وربما أكثر منه، محاولة إنتاج الكلام البليغ تحدثاً وتأليفاً وإبداعاً علمياً وأدبياً. ولهذا مستلزماته بطبيعة الحال.

ثانياً - المعالجة العمليّة لبعض قضايا البلاغة العربيّة :

جعل المؤلف دراسته في ثلاثة فصول في ستة أقسام، مخصّصاً قسمين لكلّ فصل. واختار أن يعالج ثلاث قضايا عرّضت لها البلاغة العربيّة القديمة في جملة مباحث علم المعاني. وجعل عنوانات الفصول على هذا النحو:

١- الفصل الأوّل - مفهوم الكلمة وجماليّاتها في الفصاحة والبلاغة.

٢- الفصل الثاني - مفهوم الجملة وجماليّاتها.

٣- الفصل الثالث - جماليّة التعريف والتنكير.

والصّحيح أنّ معالجته مزيج من تبصّر شخصي واضح القسّات ومادّة بلاغيّة ولغويّة عربيّة قديمة وإفادات مما هو مترجم عن اللّغات الغربيّة الحديثة من درس لغويّ ونقديّ. لكنّ القصد إلى الجِدّة في التناول بادّ للعيان، وقد صبغ الدراسة في جملتها بصبغة خاصّة. وفي المستطاع تسجيل عددٍ من الانطباعات العامّة في شأن المنهج العمليّ الذي نهجه في عرض مادّته في هذه الفصول:

آ- يخصّ مؤلّف «في جماليّة الكلمة» المفهومات بعناية كبيرة في تطبيقاته في الدرس البلاغيّ. ويبدو هذا جليّاً في عنوان الفصل الأوّل وفي القسمين اللّذين جعلهما تحته، كما يبدو في عنوان الفصل الثاني وفي القسم الأوّل من قسميه، وحتى في الفصل الثالث والقسمين اللّذين جعلهما مدار الحديث فيه.

ويخال المرء أنّ هذا الميل من المؤلّف إلى الانشغال بالمفهومات راجع إلى قصد

تأصيلي يحكم عقل المؤلف، ويرمي فيما يبدو إلى إعداد إطار مفهومي يجعل مادة العلم أكثر قبولاً عند الدارسين، وأسهل تناولاً، وأقدر على التفاعل وإنتاج ما يمكن تسميته «الخبرة النظرية»، أو ما يسميه أجدادنا النظر العقلي.

ومرجعات المؤلف هنا فهم خاص لبعض أي الذكر الحكيم يعول عليه كثيراً في عرض تبصراته واستنتاجاته، كالذي نجده مثلاً في حديثه عن مفهوم الكلمة واللغة (ص ١٥)، ويضيف إليه أحياناً تبصراً مستمداً من تاريخ التطور الذي أصاب الحياة العربية، ومن اجتهادات علماء العربية في تفسير كثير من نواحي التطور الذي أصاب العربية. ويتسلح المؤلف في تناوله المفهومات الكبرى بجرأة غير مألوفة إلا عند العقول النظرية الكبيرة، وهي جرأة تجعل المتأمل يتصور المؤلف في صورة من يمشي فوق جُرف هارٍ. تجد هذا منه وهو يتحدث مثلاً عن الكلمة من حيث هي وجوداً وضرورة إنسانية، وعن وظائفها التواصلية والعملية (ص ١٥)، وتجده أيضاً عند حديثه عن نشأة اللغة واختلافها بجريانها على الألسنة وتطورها في صميم التطور الاجتماعي والارتقاء الفكري إلى أن نشأت اللغات المختلفة (نفسه). ولعلك واجد شيئاً من هذا الذي نقول في قوله مثلاً: «وكانت الكلمة الفطرية العربية في ذلك العصر [الجاهلي] تواكب متطلبات التعبير وصيغته في أشكال شتى، في الوقت الذي حافظت فيه على ذاتية خاصة بها، وجعلت لنفسها نمطاً من التركيب القائم على الاسم مرّة، والفعل مرّة أخرى؛ فجمعت بين الذات والحركة، وظلت تتطور من الداخل بفعل قوانينها الفاعلة والمؤثرة، كالاشتقاق والتركيب والانفتاح على اللغات الأخرى..» (ص ١٦).

والملاحظ في هذا الميل، على جهة العموم، أن المؤلف كثيراً ما يُبحر بعيداً عن

الشاطيء الذي اختار البقاء إلى جانبه، فتراه يخوض غمارَ مسائل لم تعرّض لها البلاغة التقليدية، وهي مزيجٌ من مباحث لغوية ونحوية ودلالية.

ب- في تطبيقات المؤلف أيضًا دمجٌ للتأمل والإفادة من معطيات المنجز الحديث في الدرس اللغوي العربي والغربي، مع إذعانٍ لا ينفك يلاحقه لفكرة سبق علماء العربية علماء الغرب المحدثين إلى كثير من الحقائق والآراء. ويؤنس المتأمل أنّ دافعه إلى ذلك بيانُ قدر العقل اللغوي العربي. ومن ذلك مثلًا قوله بعد أن يتحدث عن تفريق ابن جني بين اللغة والكلام والقول: «فابنُ جني سبق أصحاب اللسانيات الحديثة الذين فرّقوا بين اللغة التي تكون استعدادًا للشرّ كلهم؛ بينما يكون للكلام وجهٌ فردي واجتماعي متفاعلين [كذا] كما قال دوسوسير وتشومسكي» (ص ١٨)، ومثل هذا كثيرٌ في الدراسة.

ج- في حقل التطبيق كذلك يميل المؤلف إلى تعديل بعض المفهومات القديمة اعتمادًا على معطيات تبدو لأوّل وهلة جديدة، لكنّها أصولًا قديمة ماثورة في أدبيات الفن. ولعلّ المرء واجدٌ ذلك في مثل قوله: «فالباحث حين يتحدث عن فصاحة الكلمة يتوقّف عند الشّروط التي وردت عند البلاغيين، ولكنها شروطٌ غير مطّردة ولا منزّهة عن الغلط. فكلُّ كلمةٍ فصيحةٌ في ذاتها بليغةٌ إذا أحسن استعمالها في سياقها وقامت بدلالةٍ أو وظيفة لا تقدّر كلمةٌ أخرى عليها» (ص ٤٥).

د- بقي المؤلف في تطبيقاته مشدودًا إلى المنجز الغربي في الدرس البلاغي والأسلوبي، ولم يستطع الانفلات من هيمنته وضغطه، حتّى وهو يتحدث في قضايا تقع في صميم البحث البلاغي العربي وتعدّ من إنجازاته المرموقة. فحين يتحدث مثلًا عن الذّكر والحذف والتّقديم والتّأخير في المسند إليه والمسند يقول:

«وسنوضح ذلك على الترتيب بادئين بالذكر ثم الحذف، وبالمسند إليه ثم المسند فالفعل به... لتثبت أن البلاغيين العرب استطاعوا أن يقدموا نظرات مبدعة في قراءة النص البلاغي؛ فأدركوا بدقة عجيبة المستويات التركيبية والتوزيعية للانزياح اللغوي والبلاغي المعروف اليوم» (ص ٧٣).

هـ- يعيد المؤلفُ قدرًا كبيرًا من طبيعة البحث البلاغي العربي، وما فيه من قصور، إلى طبيعة الحياة العربية والتطور الذي شهدته في الأعصر المختلفة. ويبدو في أمثال هذه الصور من المناقشة أقرب إلى ميدان المؤرخ للعلم، الملاحظ لخصائص مفرداته ومكوناته، المعلل لنواحي القصور في معطياته. ففي حديثه عن جمالية أسلوب الحذف مثلاً يقول: «وكأني بالبلاغيين العرب حين يتحدثون عن هذا الأسلوب وغيره من أساليب البلاغة العربية إنما يناقشون بوعي كامل أسس الخطاب البلاغي ومكوناته والاستعمالات التي ينبغي أن يتصف بها في أشكالها الحقيقية والمجازية. وما يؤخذ على آلية تلك المناقشة أنها ظلت مقيدةً بالنظرة الجزئية، ولم تصل إلى الشمول والإحاطة في إيجاد نظرة بلاغية كاملة. ويمكن أن نعزو هذا كله إلى طبيعة التصور البلاغي والنقدي واللغوي لديهم، وإلى طبيعة الواقع الحضاري والثقافي الذي عاشوا فيه» (ص ٨٣).

و- في مناقشة الجمالية التعبيرية يعول مؤلفُ «في جمالية الكلمة» على مقبوساتٍ من إمام التفكير البلاغي عند العرب، الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ). ومعلومٌ أن منجز عبد القاهر، في كتابه دلائل الإعجاز خاصةً، قادرٌ على مدِّ طلاب البحث في البلاغة العربية بمادة غاية في الدقة والإحكام والعمق. ولا غرابة في أن ييتم المؤلفُ شطره وهو يتحدث عن الجمالية التعبيرية في الكلمة

والكلام. ولا غرابة كذلك في أن يجذو جذوه في اعتداد الجمالية التعبيرية القرآنية نموذج الكمال في البيان الذي أدته العربية. ولعله مأذونٌ لنا هنا أن نجتهد فنقول إنَّ عبد القاهر حين عَنَّن كتابه المهمَّ بـ «دلائل الإعجاز»، شاء أن يتحدث عن ذروة الجمال الأدائي في العربية؛ وسواءً بعدئذٍ أن تقول «دلائل الإعجاز» وأن تقول «آيات الكلام الأبلغ». ولم يكن حسين جمعة بعيداً عن هذا في دراسته التي نحن في صدها، بل ظلَّ يكرّر فكرة السَّبْق المعجز للكلمة والكلام القرآنيين في تضاعيف هذه الدراسة، ويقتبس الأمثلة القرآنية كلِّما سنحت له الفرصة. لا، بل في مقدور المرء أن يمضي أبعد من هذا، ليقول إنَّ الأمثلة التطبيقية لجمالية الكلمة والكلام في دراسة حسين جمعة الأولى في مجال البحث البلاغي تنتمي جميعاً إلى نوع البحث المقدم في «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر، وهو البحث الذي تبلور فيما بعد فيما عُرف في التأليف البلاغي العربي بـ «علم المعاني».

على أن ثمة مصدراً غزيراً آخر ينتمي إلى الجمالية التعبيرية القرآنية، عوّل عليه حسين جمعة كثيراً. وذلكم هو عملُ الرَّخْشَرِيِّ الرَّائِعِ في التفسير المسمّى: «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل». وكثيراً ما كان يستقي من هذا المعين ما كان يرى فيه كَشْفًا في الجمالية الأدبية العربية. ولعله مفيدٌ هنا أن نقدّم مثلاً لهذا الذي نقول. والمثال هو تعليقُ الرَّخْشَرِيِّ على قوله تعالى على لسان يعقوب عليه السلام دافعاً زَعَمَ أبنائه أن الذَّئْبَ أَكَلَ ابنه يوسف عليه السلام: «قال بل سَوَّلَتْ لكم أنفسكم أمراً فصبرٌ جميلٌ واللَّهُ المستعانُ على ما تصفون» [يوسف/ الآية ١٨]، وذلك إذ يقول المفسر البلاغي: «فصبرٌ جميلٌ: حَبْرٌ أو مبتدأٌ لكونه موصوفاً، أي: فأمرني

صبرٌ جميلٌ، أو: فصبرٌ جميلٌ أمثلٌ... والصبرُ الجميلُ جاء في الحديث المرفوع «أنه الذي لا شكوى فيه إلى الخلق» ألا ترى إلى قوله: «إنما أشكو بثي وحزني إلى الله»، وقيل: لا أعايشكم على كآبة الوجه، بل أكون لكم كما كنتُ. وقيل: سقط حاجبا يعقوب على عينيه فكان يرفعهما بعصابه، فقيل له: ما هذا؟ فقال: طولُ الزمان وكثرةُ الأحزان، فأوحى الله تعالى إليه: يا يعقوبُ، أتشكوني؟ قال: يا ربُّ، خطيئةٌ فاغفرها لي...» (الكشاف، نشرة دار الكتاب العربي، ج ٢ ص ٤٥١).

وقد اقتبس المؤلفُ هذا القولَ وهو يتحدث عن جماليةِ حذفِ المسندِ إليه لغرض تكثيرِ الفائدة (في جماليةِ الكلمة، ص ٩٣-٩٤)، كما اعتمد في هذا الموضوع نفسه على أقوال القُدّامى في غرض «تكثيرِ الفائدة» (نفسه، ص ٩٤). ومختصرُ القول أن مقبوسات المؤلف من كشاف الزمخشريِّ مما تلحظه العينُ كثيرًا في هذه الدراسة، ومما يحتفي به المؤلفُ ويطرب لإيراده والتدليل به على مقاصده.

ز- تبدو شخصيةُ المؤلفِ واضحةً جدًّا في الأصول النظرية وفي المعالجة العملية؛ وبرغم إذعانه لسُلطان علماء البلاغة العربية القدامى وإيمانه بالقيمة الكبيرة لكثير مما أتوا به، يميل أحيانًا إلى رفض ما قرّره، ويعمد أحيانًا إلى ترجيح واحدٍ من رأيين ذهبوا إليهما في قضيةٍ من القضايا. ففي سياق حديثه عن حذفِ المسندِ لغرض تكثيرِ الفائدة مثلًا نجده يقول: «وذهبَ جُملةٌ من اللّغويين والبلاغيين إلى أنه يجوز أن يكون حذفُ المسندِ مقبولًا في قوله تعالى: «فصبرٌ جميلٌ» [يوسف/ الآية ١٨] أي: صبرٌ جميلٌ أمثلٌ من غيره وأجملٌ منه؛ ومثلهُ قوله تعالى: «قل لا تُقسموا طاعةً معروفةً...» [النور/ الآية ٥٣] فالتقدير: طاعةٌ معروفةٌ أمثلٌ لكم من هذه الأيمان الكاذبة». ويرجح لدينا حذفُ المسندِ إليه في هذه المواضع وفي كلِّ ما ذهب إليه النحاة من جواز حذفِ المبتدأ أو الخبر

(المسند إليه أو المسند)؛ لأن المسند أكمل للفائدة وأصدق في ذلك شهادة وأدل دلالة» (في جمالية الكلمة، ص ١٠١-١٠٢). ويعتمد المؤلف في ترجيحه هذا فهماً خاصاً لبعض مقولات لعبد القاهر الجرجاني.

والحقيقة أن التّرجيح هنا محتاج إلى مرجّحات لا بدّ من لحظها في طبيعة الموقف نفسه وفي مراد القائل، وقد أبلّ النّحاة القدامى بلاءً حسناً في مواقف مشابهة لهذا الموقف. وأياً كانت الوجهة الصحيحة، يظلّ لدينا انطباعٌ غالبٌ مؤسسٌ على أن تأملات الأجداد تستحقّ قدراً من الثّقة لا بدّ من إيلائها إياه. وكأنّ الزّمخشريّ نفسه كان يؤشّر إلى ذلك حين سمّى أثره «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل».

ويتممي إلى وضوح شخصيّة المؤلف في دراسته أيضاً إثارة مفهومًا جماليًا بلاغيًا خاصًا به على مفهومٍ أخذَ به البلاغيّون القدامى. ومن ذلك مثلاً ما جاء في سياق حديثه عن حذف المفعول به، إذ نجده في الغرض السّابع من أغراض حذفه يقول: «العزوفُ عن ذكر المفعول به، وقد ذكره البلاغيّون تحت عنوان: «استهجان ذكر المفعول به»، وأثرنا ما أثبتناه لشموليّته. فقد يعزف المتكلّم عن ذكر المفعول به لأمرٍ ما، فيحذفه، وتدلّ القرينة السياقيّة عليه غالباً، ومن ذلك قولُ الشّاعر البحتريّ:

مِنْ غَادَةٍ مَنَعْتُ، وَتَمَنَعُ، نَيْلَهَا فلو أنّها بذلتُ لنا لم تبذلِ

فقد وفرّ البحتريّ لبيته هذا عناصرَ الجمال اللّفظيّ حين أمعن في العزوف عن ذكر ما تبدّل تلك الغادة؛ فحذف المفعول به، ممّا أكسب الكلام حُسناً وبهاءً» (نفسه، ص ١٠٦-١٠٧).

على أن ما نسوقه هنا لا يتعدّى المثال والنّموذج، ولو شئنا تتبّعاً متقصّياً لعناصر

القضيّة لاستلزم ذلك حيّزاً أوسع من الحيّز المتاح لنا هنا.

ثالثًا - ما يمكن عدّه إضافةً من المؤلف:

كان في حساب مؤلف «في جماليّة الكلمة» قصْدٌ واضحُ المعالم إلى رَفْدِ فضاء الدّرس البلاغيّ بأبعادٍ نظريّة بعيدة المدى في مجال الجماليّة التعبيريّة العربيّة خاصّةً. وقد مضى بعيداً في هذه الوجهة، ووجد بين علماء البلاغة العرب من يعوّل على منجزه في تأييد هذا القصد.

ومن مجالي الإضافة في عمله، هذه المقارنة بين المقولات البلاغيّة العربيّة ونظيراتها في الغرب. وكان دافعه إلى ذلك إبراز قيمة التبصّرات العربيّة الإسلاميّة في مجال التعبير الفنيّ في القرآن الكريم وفي كلام العرب. وليس عصياً على المتأمّل لعمَلِ الباحث أن يتبيّن حرّصه على ما سمّاه «الدّرس البلاغيّ الجديد»، كما بيّنا فيما تقدّم.

ومما يُحسبُ للمؤلف أيضاً دعوته الملحّة إلى معاودة دَرَسِ أساليب التعبير في القرآن الكريم وفي كلام العرب الأبيّناء؛ ابتغاء اكتشاف جماليّاتٍ جديدة تُضاعف ثقة العرب بجمال لغتهم. وفي العَقْلِ الواعي للمؤلف أنّ العربيّ المتأزّم المنهزم لا يقيم وزناً كبيراً للغة، ولا يلتفت كثيراً إلى ما حقّقه أبناؤها من منجزٍ درسيّ لغويّ بلاغيّ، أيّاً كان حظّه من القوّة والتفوّق. ومن هذه الوجهة فيما يبدو، كنتُ تراه محتشداً أيّما احتشاد للبرهنة على تفوّق المعطى الدّرسيّ العربيّ القديم.

ومما يُعدّ منهجيّة خاصّةً بالمؤلف تقريباً هذا الاحتفاء بالمفهومات في مطالع الفصول والأقسام. وقد تقدّم لنا تعليقٌ على ذلك بيّنا فيه أنّ المؤلف كان يقصد من ذلك إلى إعداد إطارٍ مفهوميّ يجعل مادّة العلم أكثر قبولاً عند الدارسين، وأسهل تناولاً، وأقدر على إحداث التفاعل بإنتاج ما يُسمّى النّظر العقليّ في قضايا الجماليّة اللّغويّة. وطبيعيّ هنا أنّ عقلَ المؤلف كان يعمل عند مستوى الكلّيات، وهو لا يدع ذلك إلّا عندما ينتقل إلى الجزئيّات في تعييناتها الفرديّة.

ويخص المؤلف أيضًا ما أسلفنا الإشارة إليه من فهمٍ خاصٍ لبعض آي الذكر الحكيم. وهو فهمٌ أسس عليه كثيرًا من مقولاته النظرية، وخال أنه كشفٌ خاصة في الجمالية البلاغية. وهنا في مستطاع المرء أن يقول إن حسين جمعة يؤسس لفهمٍ إسلامي قرآني للبلاغة العربية. وقد يخالفه كثيرون في هذا الشأن، لكن يخالفه أنه ممن شاؤوا إعمال آلة الإدراك في الكتاب الإلهي، الذي نحسب أنه منجمٌ لكنوزٍ مدهشة لمن ألقى السَّمْعَ وأنصتَ إلى تَبْضِ الآيِ ليستبين ما وراء الظاهر من الكلام.

وخاصً به كذلك ما عمد إليه من تعديل بعض المفهومات التي ركن إليها علماء البلاغة القدماء. وليس في تناول التأمل أن يمشي في ركابه دائمًا ويسير معه حيث يسير؛ إذ لا يأذن الحيزُ المتاح هنا لكثير من المتابعة والاستقصاء.

وربما يُحسب إضافةً لمؤلف «في جمالية الكلمة» أيضًا ربطه تطوّر الدرس البلاغي العربي بتطوّر الحياة العربية وآفاق الإنجاز الفكري الذي حققه أبناء الأمة مدفوعين بدوافع مختلفة.

والأمر الذي نجد لزامًا أن يكون القارئ على دُكر منه، أن ما يمكن قوله في شأن هذه الدراسة أكثر مما قيل بكثير، لكننا ألزّمنا أنفسنا منذ البدء أن لا يتجاوز عملنا تأملاتٍ في المقاصد العامة التي وجهت جهد المؤلف وحددت مادة بحثه. ولسنا نخال مجتهدًا جادًا إلا مُصيبًا في شيءٍ ومخطئًا في آخر، والله سبحانه هو الممدُّ بكل الخير والصّلاح.



نحو استخدام واسع للعربية لغة للإبداع في العلم والأدب

ملخص البحث:

تسعى هذه الورقة إلى بيان طبيعة من اعتزت بهم اللغة العربية، إذ سخرها كل ما امتلكوا من طاقات للإعلاء من شأنها وإحلالها المنزلة العلية التي تليق بها. وينطلق الموضوع الذي تعالجه الورقة من فرضية تذهب إلى القول إن أبناء اللغة هم من ينمون لغتهم الأم ويغنون معجمها ويوسعون مجاري استخدامها لتشمل كل فرع من فروع الحياة الفكرية والعملية. إذ يُتظَر من هؤلاء أن ينظروا إليها على أنها الأداة الأرقى لتظهير نياتهم الروحي والانفعالي والفكري والثقافي والعملية فيستخدمونها لغة تستحق التبجيل، في البيت والشارع والمدرسة والجامعة، وفي البحث العلمي والتأليف الأدبي وفي المؤسسات الخدمية والحياة العملية في الحقل والمعمل والسوق وفي كل ميدان وعلى كل لسان.

ويولي البحث اهتمامًا خاصًا لمن ارتقوا بالعربية وارتقت بهم العربية في القرون المتقدمة؛ ليقدم المثل العملي لما نحتاج إليه اليوم من اعتزاز بهذه اللغة الكريمة واستشعار حيوية استخدامها استخدامًا واسعًا لغة للإبداع في ميادين التأليف العلمي والأدبي؛ حفاظًا على وحدة هذه اللغة وتعزيزًا لطاقاتها التعبيرية والجمالية وإنهاء لخصائصها المميزة؛ لكي ينشأ ناشئ هذه الأمة وأمامه لغة عزيزة معبرة بأقصى طاقات التعبير عن عوالمه

٣٨٠ _____ نحو استخدام واسع للعربية لغة للإبداع في العلم والأدب
الوجدانية والروحية والفكرية، ومستوعبة كل ما يجد في حياته العملية. ولا غرو، والحال
كذلك، أن ينشأ الطفل العربي في أحضان بيئة تضمن له أهم أسباب النماء الروحي
والوجداني والعقلي؛ الأمر الذي يسهم في تفجير طاقات إبداعه وفي جعله فرداً مبدعاً
منتجاً في مجتمع يرفع أبناءه ويوفر لهم أسباب التقدم والازدهار.

البحث

لن أتكلّم في هذه الورقة على أنّ إرسال الرسول الأعظم، محمد عليه الصلاة
والسلام، بلسان العرب حجة علينا، نحن العرب، في بيان أمر الدين الذي سنحاسب على
مستلزماته ومطالبه في هذه الدنيا وفي الآخرة، ممّا تعبّر عنه الآية الكريمة: (وما أرسلنا من
رسولٍ إلا بلسان قومٍ ليبين لهم فيضّل الله من يشاء ويهدي من يشاء) [إبراهيم ١٤/٤]. ولن
أتكلّم كذلك على الطاقات البيانية والتعبيرية العالية للعربية وقدرتها على استيعاب
المستلزمات المتجددة لإنجازات العلم الحديث والتقانات التي تشهدها حياتنا اليوم؛ فتلك
أمورٌ لا إخال أننا نتفاوت في التسليم بها، بله أن نتعاند في صحتها.

ما أريدُ التحدّث عنه، أيها الأعزّاء، هو طبيعة أولئك الذين شرفوا باللّغة العربية،
وشرّفت بهم اللّغة العربية في ظلّ الدولة التي رعاها الإسلام العظيم؛ لأخلص إلى
القول بوفرة إمكانيات ما في وسعي أن أسميه «نماءً داخلياً» للّغة العربية في المستقبل
الذي لا أشكّ، برغم كلّ أسباب الإحباط الماثلة في الأنفس والآفاق، في أنه سيكون
مُرَضِيّاً، إن شاء الله تعالى.

إن أولى صفات هؤلاء الذين شرفوا بالعربية، وشرّفت بهم العربية، أنهم آثروها لغةً
للإبداع العلمي والأدبي، فاغتنوا بها وأغنوها. ذلك لأن الإبداع والاختراع والابتكار هو

التيارُ الدَّفَاقُ الذي يوسِّع نهرَ اللِّغة، ويُباعِد بين ضفَّتَيْهِ. والتَّأمُّلُ الهادئُ في حالِ العرَبِيَّةِ قبلِ العصرِ العبَّاسِيِّ وبعْدَه يَهْدِينَا إلى هذا الاستنتاجِ الذي نحنُ في صدده. ويبدو صحيحًا القولُ إنَّ العرَبِيَّةَ بعْدَ الفتحِ الإسلاميِّ، ودخولِ أجناسٍ وأعراقٍ مختلفةٍ في دينِ الله، أفادت من المرونةِ والدِّقَّةِ وقوَّةِ التَّعبيرِ الشَّيءَ الكثير. فإنَّ الذَّهْنِيَّاتِ الجديدةَ الطارئةَ على العرَبِيَّةِ حينَ اتَّخَذتِ العرَبِيَّةُ أداةً للتَّعبيرِ عن مقاصدها رَفَدتْ العرَبِيَّةَ بكثيرٍ من عناصرِ القوَّةِ. ويمكن القولُ أيضًا إنَّ اتِّخَاذَ العرَبِيَّةِ أداةً للتَّعبيرِ في بيئاتٍ مختلفةٍ لا عهدٌ للعرَبِيَّةِ بها قبلِ الإسلامِ، أوجدَ أنواعًا من البلاغاتِ في هذه اللِّغة؛ ممَّا يشيرُ إليه قولُ ابنِ خلدون: «واعلم أنَّ الأذواقَ كلَّها في معرفةِ البلاغةِ إنَّها تحضُّلُ لمن خالطَ تلكَ اللِّغةَ وكثُرَ استعمالُه لها ومخاطبتهُ بين أجيالها حتَّى يحضُّلَ ملكتها.. فلا الأندلسيُّ بالبلاغةِ التي في شعرِ أهلِ المغرب، ولا المغربيُّ بالبلاغةِ التي في شعرِ أهلِ الأندلسِ والمشرق، ولا المشرقيُّ بالبلاغةِ التي في شعرِ الأندلسِ والمغرب؛ لأنَّ اللِّسانَ الحضريِّ وتراكيبه مختلفةٌ فيهم. وكلُّ واحدٍ منهم مُدْرِكٌ لبلاغةِ لغتهِ وذائقٌ لمحاسنِ الشعرِ من أهلِ جلدتهِ، وفي خلقِ السَّمَاوَاتِ والأرضِ واختلافِ ألسنتكم وألوانكم آياتٌ»^(١).

الصفةُ الأولى المميِّزةُ لمن تقدَّموا بالعرَبِيَّةِ، وتقدَّمت بهم العرَبِيَّةُ، أنَّهم كانوا مؤمنينَ إيمانًا تامًّا بأنَّها اللِّغةُ المثلى لإنشاءاتهم وإبداعاتهم، أيًّا كانت هذه الإنشاءاتُ والإبداعاتُ. ولا نخال أنَّ أحدًا منهم فكَّرَ في أن يكتب إبداعاته بلُغةٍ أخرى. كان روحُ الإسلامِ هو السَّاري في أعطافِ أبناءِ الأُمَّةِ، وكان الإبداعُ بالعرَبِيَّةِ منقبةً يفاخر بها المبدعون، برغم أنَّ كثيرين منهم يتقنون لغاتٍ أخرى غيرَ العرَبِيَّةِ. ويفاخروا مبدعون من

أروماتٍ غير عربيّة بقدرتهم على تقديم صياغاتٍ مختلفة للفكرة الواحدة. يقول الأصمعيّ: «كنتُ أشدو من أبي عمرو بن العلاء وخلف الأهرم، وكانا يأتيان بشأراً فيسلّمان عليه بغاية الإعظام، ثمّ يقولان: يا أبا معاذ، ما أحدثت؟ - فيخبرهما وينشدهما ويسألانه ويكتبان عنه متواضعين له، حتّى يأتي وقت الزوال، ثمّ ينصرفان. وأتياه يوماً فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلّم بن قتيبة؟ - قال: هي التي بلغتكم. قالوا: بلغنا أنّك أكثرت فيها من الغريب. قال: نعم، بلغني أنّ سلّم بن قتيبة يتباصر بالغريب، فأحببتُ أن أورد عليه ما لا يعرف. قالوا: فأنشدناها يا أبا معاذ. فأنشدهما:

بكرًا، صاحبيّ، قبل الهجيرِ إنّ ذاك النّجاحَ في التّبكيرِ
 حتّى فرغ منها. فقال له خلف: لو قلتُ يا أبا معاذ مكان «إنّ ذاك النّجاح في التّبكير»: بكرًا فالنّجاح في التّبكير - كان أحسن. فقال بشار: إنّما بنيتها أعرابيةً وحشيّة، فقلت: إنّ ذاك النّجاح في التّبكير، كما يقول الأعرابُ البدويّون. ولو قلت: «بكرًا فالنّجاح»، كان هذا من كلام المولّدين، ولا يشبه ذاك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة. قال: فقام خلف فقبّل بين عينيه»^(٢).

ويجد المرء أنّ طوائف المبدعين ما تركت بابًا من أبواب الإبداع لم تؤلّف فيه بهذه اللّغة المباركة. ولا شكّ في أنّ ذلك كلّه عاد على العربيّة بخير الجنى؛ ذلك أنّ الإبداع يقدّم دائمًا معاني جديدة خاصّة في كلّ فنّ؛ مما يستدعي تطويرًا للّغة باصطلاح أسماء جديدة للمعاني الجديدة. ويحدّثنا بشر بن المعتز، فيما يروي الجاحظ، عن لغة عربيّة لكلّ فنّ من فنون التّفكير، حتّى كأنّ المرء أمام لغاتٍ عربيّة، لا لغة عربيّة واحدة. يقول

الجاحظ: «فإن كان الخطيب متكلمًا تجنب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام، واصفًا أو مجيبًا أو سائلًا، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين؛ إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل، وإليها أحنّ وبها أشغف، لأنّ كبار المتكلمين ورؤساء النظّارين كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تختيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسمٌ، فصاروا في ذلك سلفًا لكلّ خلف، وقدوة لكلّ تابع... ولذلك قالوا: العَرَضُ والجوهر، وأيس وأيس، وفرّقوا بين البُطلان والتلاشي، وذكروا الهدية والهوية والماهية، وما أشبه ذلك. كما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقابًا لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء، كما ذكر الطويل، والبسيط، والمديد، والوافر، والكامل، وكما ذكر الأوتاد والأسباب، والخزّم والزحاف»^(٣).

لا شكّ يبقى إذا بعد هذا الذي قدّمه الجاحظ في أنّ الفريق المُعين على توسيع الطّاقات التعبيريّة والبيانيّة في آية لغة من اللّغات، والعربيّة واجدةٌ منها، إنّها هو العلماء والمفكّرون والأدباء والمبدعون في كلّ شأن من شؤون المعرفة.

وفي مقدور المتأمل في تاريخ استخدام اللّغة العربيّة أن يلحظ هذا واضحًا فيما خلف العصر العبّاسيّ من آثارٍ بهذه اللّغة الشّريفة. ولا نحسب أنّ اللّغة العربيّة أفادت من شيء، بعد القرآن الكريم وأحاديث النّبّي محمّد عليه الصّلاة والسّلام، إفادتها من قرائح المبدعين وأقلامهم. وإنّك لترى آيات ذلك أنّي طافت عينك في ما تركت العبقرية التي

نشأت في ظل الإسلام من آثار. وإليك ما يقول إمام العربية في القرن العشرين مصطفى صادق الرافعي: «ومن أين جاء الميراث العربي وكيف اجتمع وتكامل إلا من القوائم التي جدت في إبداعه وإنائه، وأضافت أعمارها صفحات فيه، واستخلصت له آداب الفرس والهند واليونان وغيرهم، فأعربت كل ذلك ليندمج في اللغة لا لتندمج فيه، وليكون من بعضها لا لتكون من بعضه، وليبقى بها لا لتذهب به»^(٤).

الأمر في جمهرته عائد إذاً إلى قصة الإبداع والتفنن والاختراع في العلم والأدب، وهو إبداع شرعته قبائل العرب في الجاهلية التي حبت المبدع فيها في ميدان القريض لقب «الشاعر»، إيذاناً بأنه عالم؛ أي مبدع، وخلعت على صنعته هذه لقب «الشعر»، ولم يكن ذلك «إلا لشرفه بالوزن والقافية، وإن كان كل علم شعراً»^(٥). ثم أعقب ذلك الفيض الذي وسع بحر العربية، ولاطم أمواجه، وأبعد أغواره، ليجعل من هذه اللغة معبراً عن معاني لا عهد للناس بها. ومن يحسن تأمل أدوات البيان في عربية القرآن الكريم يدرك على نحو واضح تماماً فارق ما بين بيان الإنسان وبيان القرآن؛ بل إنه في مقدور الباحث أن يزعم باطمئنان تام أن الاستخدام القرآني للعربية هيأها لأن تكون عربية جديدة قادرة على إظهار خلجات أولئك الذين انداح طوفان الإسلام ليغمرهم بهاء الحياة. كانت العربية قبل الإسلام سلاح جيش واحد من المبدعين، فإذا هي بُعيد سطوع شمس الإسلام سلاح آلاف الجيوش من المبدعين في كل ما علم الله الإنسان من فنون العلم. أوجد الإسلام، على الحقيقة، طرفين لمعادلة ارتقاء العربية وتطورها: لغة مهياة

٤- تحت راية القرآن، ص ٢٣.

٥- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادة «شعر».

لأن يُندَر بها الخلقُ جميعًا كما قال الخالقُ سبحانه: «التكون من المنذرين بلسانٍ عربيٍّ مُبين» [الشعراء ٢٦/١٩٥]؛ ثم جحافلٌ من المبدعين في كلِّ فرعٍ معرفيٍّ، كان همُّ الواحد منهم أن يبدع بهذه اللُّغة ويعبّر بهذا اللِّسان. يقول الرافعي: «لقد كانت القبائلُ العربيَّةُ مادَّةَ هذه اللُّغة وسببَ اتِّساعها واستفاضتها، وكان فحولُ الشعراء من الجاهلية كأنَّ كلَّ واحدٍ منهم قبيلةً في التفتُّن والإبداع مجازًا واستعارةً وبديعًا، ثمَّ جاء القرآن الكريم فكان الغايةَ كلِّها، ثمَّ تتابع الشعراءُ والكتَّابُ والأدباء، فمنَّ لم يزد منهم على الموجود لم ينقصُ منه، ثمَّ جاء أدباءُ المترجمين، ومنهم من جمعَ البراعةَ من أطرافها، فكانوا القبائلُ الحديثة في معاني اللُّغة وفنونها، وكان مذهبُهم في كلِّ ما ترجموه وما اقتبسوه هذه الكلمة التي قالها العتَّابيُّ: «اللُّغةُ لنا والمعاني لهم»، يريد العجمَ؛ وكان ينسخ من كتبهم، وقد يسافرُ في طلبِ الكُتبِ شهْرًا، والعتَّابيُّ من أبلغ من أخرجتهم العربيَّةُ، وكان واحدًا دهره في الأجوبة المسكَّنة، ولولا فصاحتُه ما بقي اسمه»^(٦).

هما، إذا، الإيَّانُ الرَّاسخُ والإبداعُ الرَّائع، اللذان نهضا بالعربيَّة في الزَّمان الغابر، جناحانِ طار بهما بازيُّ لسانِ العرب ليبلغ سَماواتِ الكبرياء وآفاقَ المجد والسَّناء. نعيمُ العربيَّة، على الحقيقة، لم يكن إلا من نَعَم المبدعين من المتكلِّمين بها، هؤلاء الذين يقول واحدٌ منهم خبَرَ العربيَّةَ وطعمَ من مائدتها وعرفَ إلى جانبها لغاتٍ أُخرى: «لأنَّ أُشتمَّ بالعربيَّة أحبُّ إليَّ من أن أُمدَحَ بالفارسيَّة»، وهو ما يُنسب إلى البيروني. وما ذلك لأنَّ الفارسيَّة ليست لُغةً جميلةً، بل لأنَّ دُوارَ سحرِ العربيَّة أصابَ رأسَ الرَّجل وأخذ منه كلَّ ما أخذ. ولا تحسبن الرَّجلَ بدعًا في تاريخ الاحتفاء بالعربيَّة؛ فكثيرًا ما استبدَّ عشقُها

بالباب من آتاهم الله سبحانه حُبًّا للجَمال البادي على شَقاشقِ أفرادٍ من الرجال. يروي الجاحظُ عن عُمَر بن عبد العزيز، رضي الله تعالى عنه، أنه كان مأخوذاً بكلام بني أسد يُطيل الإنصات إلى بدائع بدائهم، فإذا هو يقول: «ما كَلَمني رجلٌ من بني أسدٍ إلا تَميَّتُ أن يُمدَّ له في حُجَّتِه حتَّى يكثرُ كلامُه فأسمعه»^(٧).

وإن شاء المرءُ مزيدَ قناعةٍ بهذا الذي نقولُ في شأن فضل الإبداع العلمي والأدبي على العربيّ فليتأمل بعض الأمثلة ليكون على بينة من ذلك:

في ميدان ما يتتمي اليوم إلى علم النفس، يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في ماهية اللذة: «إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها. كرجلٍ خرج من موضعٍ كئيبٍ ظليلٍ إلى صحراء، ثم سار في شمسٍ صيفيةٍ حتَّى مسّه الحرّ، ثم عاد إلى مكانه ذلك؛ فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتَّى يعود بدنه إلى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدة التذاه هذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحرّ إليه وسرعة هذا المكان في تبريده»^(٨).

إننا في هذا المقبوس إزاء طبيبٍ كبير يتحدّث عن شأنٍ من شؤون النفس ببيانٍ عربيٍّ على قدرٍ كبير من الدقّة والضبط والدماثة والإشراق. والمعاني التي تضمّنها المقبوس من صميم العلم، بل من حميمه الأكثر استعصاءً على التعبير، لصلتها بعالم النفس المبهّم الغامض.

وهبكَ تقولُ إن هذا المعنى وأمثاله مما ألفتَه العربيةُ وبرّزت فيه منذ وقت مبكرٍ في

٧ - البيان والتبيين، ج١، ص ١٧٤.

٨ - العشق في آراء الفلاسفة والحكماء، ص ٦٩ - ٧٠.

أشعار الغزليين العذريين والمؤلفين في الصِّبابة والحبِّ وماهياتِه ومذاهبه ومواجهه ومخارجه وأسقامه والاستشفاء منه، ممَّا نحن متفقون على كثرته في العربية. وقد تكون من أصحاب الحقِّ فيما تقول؛ لكنَّ الذي ليس في مقدورك ردُّه والمعاندة فيه ما تجد، مثلاً، في قول الكِنْدِيِّ الفيلسوف في هذه المقدِّمة منه في ماهية الواحد بالحقِّ والواحد بالمجاز لا بالحقيقة؛ إذ يقول: «إنَّ العظيم والصَّغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يُقال شيءٌ منها على شيءٍ قولاً مُرسلاً، بل بالإضافة. فإنَّه إنَّما يُقال «عظيم» عند ما هو أصغرُ منه، و«صغير» عند ما هو أعظمُ منه. وكذلك يُقال للهنة عظيمةٌ إذا أضيفت إلى هنةٍ أصغر منها. ويقال للجبل صغيرٌ، إذا أضيف إلى جبلٍ آخرٍ أعظم منه. ولو كان يُقال العظيم «مُرسلاً» على ما يُقال عليه العظيم، وكذلك الصَّغير، لم يكن لما لا نهاية له وجودٌ، لا بالفعل ولا بالقوة بتةً»^(٩).

والفيلسوفُ المؤلِّفُ يتحدَّث هنا عمَّا يسمَّى اليومَ نسبةَ الصِّفات، التي تطلق ويراد منها قدرٌ محدود؛ ابتغاءً أن يبقى حيزٌ تعقلُ به الأذهانُ شيئاً من صفات ما لا نهاية له. ويضيقُ بنا مجالُ القول لو ذهبنا نعدِّد الأمثلة على استيعاب العربية لمبدعات العقول المتألِّقة والذهنيَّات المتقدِّة في العصر العباسيِّ. وكثيرٌ جدًّا من أصحاب هذه العقول والذهنيَّات ما كانوا عرباً في الأرومة، بل كانت النشأة بين العرب والتشبعُ بمفردات لغتهم وتراكيبها وطرائق تعبيرها بالتلمذة على أشياخ العربية، إلى جانب الإخلاص للأمة والإيمان التامَ بسمو هذه اللغة وقدرتها على تقديم خطرات الأذهان وخلجات الضمائر، أسباباً كافيةً، فيما نرى، لأن يكون إبداعهم بهذه اللغة الكريمة.

نحو استخدام واسع للعربية لغَةً للإبداع في العلم والأدب
وقد عُرِفَت التَّرْجُمَةُ منذ وقت مبكّر من العصر العباسي، وأفاد أمراء البيان الكبار
كثيرًا من خصائص اللّغات التي كانوا يعرفونها، وقد سخّروا ذلك كلّهُ لخدمة العربية؛
يقول الرّافعي في تصوير هذا الأمر: «وقد نقلَ عبدُ الحميد الكاتبُ أشياء من الأساليب
الفارسيّة فأدخلها في كتابته، وترجمَ العلماءُ عن اللّغات المختلفة أكثرَ مما يترجمُ كُتّابُ
هذه الأيام، ومنهم من كان يرجعُ في التّصحيحِ وتحرير الألفاظ إلى رجالٍ أهدفهم
لذلك من العلماء باللّغة، وظهرت الأفكارُ المتباينة، وتعدّدت الأساليبُ في الكتابة،
وافتنّ المتأخرون من القرن الرابع إلى التاسع في فنون الجِدِّ والهزل، وفي نُكْتِ بديعية لم
يعرفها العرب إلى أن اختلط لسانهم»^(١٠).

كان ثمة إيمانٌ عميقٌ بجِدوى الإبداع بالعربيّة حتّى عند ذوي اللّسائِن، وقد
برزت معالم هذه العقيدة في أنفس القوم في صورة توجُّهِ فَعَالٍ إلى تحصيل كلّ أسباب
التمكّن من العربيّة. فقد سُئِلَ عبدُ الحميد الكاتبُ مثلاً: «ما الذي مكّنك من البلاغة؟»
فقال: «حِفْظُ كلام الأَصْلَح»؛ يعني عليّ بن أبي طالب. وكان ابنُ المقفّع يقول: «شربتُ
من الحُطَبِ رِيًّا، ولم أضبط لها رَوِيًّا»^(١١).

والصّحيحُ أنّه كان ثمة تساؤلٌ عن كِيفِيّات تحصيل مستوى الإجادة في العربيّة عند
المبدعين من هذه الأُمَّة منذ وقت مبكّر. وحين يعرضُ العلامَةُ ابنُ خلدون لهذا الأمر
ويقدّم لنا الكِيفِيّة التي كانت تحضّلُ بها الإجادةُ في العربيّة نجد الرّجلَ يحدّثنا عما يسمّيه
الملكة. وتُفهمُ الملكةُ في اللّغة بأنّها الصّفةُ الرّاسخةُ التي تحدثُ لتحدّث اللّغة فينطلق

١٠ - تحت راية القرآن، ص ١٣ - ١٤.

١١ - ابن المقفّع، ص ١٢٣.

لسأته متى شاء بكلامٍ يأخذ تمامًا سَمَتَ كلام العرب. يقول ابنُ خلدون: «اعلم أن اللغات كلها ملكاتٌ شبيهةٌ بالصناعة؛ إذ هي ملكاتٌ في اللسان للعبارة عن المعاني. وجودتها وقصورها بحسبِ تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلتِ الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التاليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حيثئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة»^(١٤).

تلك، إذاً، الحال فيما تصرّم من عهد العرب وتقضى، فما الذي دهى القوم اليوم ليكونوا خلفًا لأولئك، ولتضيق عليهم سبيل العربية حتى تضطرّهم إلى التنحي عن مهيعها واللوذ بالسنة قوم آخرين يتنفسون غير الهواء الذي نتنفس، وتعبّر لغاتهم بطرائق مختلفة عن لغتنا؟

لعل شيئًا كثيرًا من هذا الذي جدّ في حياتنا الإبداعية والفكرية، فأضعف المهتم وقت في الأعضاء، راجع إلى مناهج التعليم الحديثة، التي لا تؤمن مستوى من الإجابة في تحصيل ملكة اللسان العربي حتى عند المتخصّصين بالعربية. وأظهر عناصر التقصير، فيما نحسب، إهمال الرواية؛ أي أخذ الدارسين باستظهار كلام العرب الفصحاء، الذي يحبو المتعلم استعدادًا لإنتاج كلام يساوق طبيعة كلام العرب. حتى إن الجاحظ يعيد إلى هذا الأمر تفوق كتاب عصره في البلاغة على غيرهم من أصناف المبدعين حين يقول: «ولم أر غاية النحويين إلا كل شعر فيه إعراب. ولم أر غاية رُواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج. ولم أر غاية رُواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد

والمثل. ورأيتُ عامتهم - فقد طالت مشاهدي لهم - لا يقفون على الألفاظ المتخيرة، والمعاني المتخبة، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة، وعلى الطبع المتمكن، وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام له ماءٌ ورؤق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للسان باب البلاغة، ودلت الأقدام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حسان المعاني. ورأيتُ البصر بهذا الجوهر من الكلام في رُواة الكتاب أعم، وعلى السنة حُذاق الشعر أظهر^(١٣).

وشيءٌ آخرٌ من هذا الذي جدّ في حياتنا الإبداعية والفكرية فصرف الكثير من باحثينا عن الإبداع بالعربية ودفعهم إلى إثارة غيرها عليها، كالإنجليزية مثلا، راجعٌ إلى افتقاد نموذج «العالم الأديب» المخلص الذي صار عينٌ روحه بيانا عربيا عاليا وعلمًا نافعا غزيرا. وقد عرّف منهم تاريخ الثقافة العربية والعلم العربي الكثير. ولعلك باخعُ نفسك أسفا اليوم أن لا تجد منهم إلا النزر اليسير، هذا إن وجدت منهم أحدا.

ولعل شطرا ثالثا منه ناشئ عن اضمحلال الإحساس بالذات وتورم الثقة بهذا الآتي إلينا من ديار غير ديارنا. وهذا، وإيم الله، داءٌ دوي، إذا ما استبدّ بقبيل أحال عليهم طبيعة الأشياء، وأراهم الباطل حقا والحق باطلا. وقد كان الرافعي، رحمه الله، من أوائل المنبهين على أخطار هذا الذي جدّ في حياتنا الإبداعية والفكرية، وأضعف القابليات للإبداع العلمي خاصة بهذه اللغة المباركة. وها هو ذا يقارن بين سالفٍ وخالفٍ قائلا: «كانت أسباب اللغة ميسرة لهم [يريد العرب]، ينشأ الناشئ منهم على حفظٍ ورواية، ويتلقى عن أشياخٍ ثقاتٍ قد أخلصوا نيتهم للعلم، وناصحوا عن

أنفسهم فيه، وجمعوا واستوعبوا، وكأنها عُصرت أرواحهم من الفنون عَصْرًا، وكأنَّ في الواحد منهم روحَ مكتبة كبرى. فلما تعطلَّ الزمنُ وأصبح الأَدبُ صَحْفِيًّا.. وآلت العربيةُ وآدابها إلى بَضْعَةٍ كُتِبَ مدرسيَّةً، وانزوى ذلك العِلْمُ المستطيلُ (الرّواية) وأصبحت المكاتبُ (المدارس) له كالقبور المملوءة بالتواييت...، وفشتِ العصبيةُ بيننا للأجنبيِّ وحضارته - رجَعَ الأمرُ على مقدار ذلك في صِغَرِ الشأنِ وَضَعْفِ المنزلة، واحتاجَ أهلُ هذا القليلِ من العربيةِ إلى أن يعتبره كُلاً بنفسه، لا جزءاً من كَلِّه، فكان لذلك مَذْهَبًا، وكان مذهبًا جديدًا» (١٤).

هكذا، إذًا، يبدو الإبداعُ العلميُّ والأدبيُّ بلغةِ العربِ أساسًا أوّلاً للارتقاء بهذه اللّغة وتحميق التقدّم العلميِّ والفكرِيِّ والثقافيِّ المنشود. وقد أعطت العربيةُ لجيوش المبدعين من محبيها عبقريةً ونفاسةً وخلودًا فارتقوا بها قبل أن ترتقي هي بهم، وتدفقت ينابيعُ إبداعهم بحروفها إلى عقولِ كلِّ مَنْ أظلمهم الإسلامُ بظلمه. وأحباءُ العربيةِ هم أحباءُ الله سبحانه أيضًا، لأنّها لغةُ دينِ الله، ولغةُ كتابِ الله، ولغةُ رسولِ الله. والذي لا احتشم منه، وَفَقَّ تعبير أمير البيان العربيِّ الجاحظ، القولُ إنّ كارهاً لهذه اللّغة أيا كان، لن يكون من أهل الخير، واللهُ أعلم. ومن هنا فلنظمتنَّ إلى أن أنصارًا وأحباءً كثيرين لهذه اللّغة سيقون موجودين على امتداد الزّمان، وحيثُ أقلَّت الغبراءُ وأظلمت الخضرَاءُ من بني الإنسان.

المصادر والمراجع

- ١- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الخامسة، القاهرة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٢- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، الطبعة الثالثة، مطبعة المدني في القاهرة، ودار المدني بجدة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ٣- حمزة، عبد اللطيف: ابن المقفع، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٥م.
- ٤- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدّمة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي، مكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٦م.
- ٥- الرّافعي، مصطفى صادق: تحت راية القرآن - المعركة بين القديم والجديد، الطبعة السابعة، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- ٦- عبد الفتاح، سيّد صديق: العشق في آراء الفلاسفة والحكماء، الطبعة الأولى، دار الأمين، القاهرة ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ٧- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ٨- الكندي، يعقوب بن إسحاق: الفلسفة الأولى للكنديّ إلى المعتصم بالله، تحقيق د. عبد العزيز الأهواني، الطبعة الثانية، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٦م.



العربية لغة المستقبل

لماذا هذا الموضوع؟

أدرکتِ الأممُ المتّحدةُ أهميّةَ اللّغةِ للإنسان، وأعلنت اليومَ الحادي والعشرين من شهر شباط (فبراير) من كلِّ عامٍ يومًا عالميًّا لـ «اللّغة الأم»، يحتفي فيه متكلّمو كلِّ لغةٍ بلُغتهم التي نشؤوا عليها، ووجدوا أنفسهم يتواصلون بها ويعبرّون عن مقاصدهم وحاجاتهم وأحوال نفوسهم. وإذا كان الاحتفاءُ باللّغة الأمّ مما ينبغي أن يستمرَّ ويتواصل من دون توقّف، فإنّ هذا الإعلانُ يقصدُ إلى تنمية هذه الخاصيّة البشريّة التي تتفق في الجوهر عند بني الإنسان جميعًا، وتختلف في المظهر. وقد علّمنا القرآنُ الكريم أنّ اختلافَ الألسنةِ واللّغاتِ آيةٌ من آيات الخالق العظيم، كاختلافِ الألوانِ والسّحباتِ والأشكال، وآتة حقّ إنسانيّ ينبغي احترامه وتميئته أسباب نَمائه وقوّته ليتأسس على ذلك نَماءُ الإنسان وتظهُرُ الطّاقات الكامنة فيه، التي منّ بها عليه الخالقُ العظيم. ولا يرتاب عاقلٌ في أنّ إضعافَ اللّسانِ وأهمالَ اللّغةِ والإساءةَ إليها أسبابٌ ظاهرةٌ لقتلِ إنسانيّة الإنسان، ووأدٍ بذور النّماء والازدهار المعطاة له.

وإذا كانت اللّغاتُ في جُمليتها أدواتٌ للإبانة عن محصول الأفراد من مخزون العِلْمِ الإلهي، فإنّ وأد آيةُ لغةٍ من اللّغاتِ قَصْدًا، والإمعانُ في إهمالها وتخريبها وتعطيل عناصر

قوتها، وإظهارها بمظهر العاجز الضعيف، عوامل فاعلة في حرمان أهل هذه اللغة من حقّ عظيم حباهم إياه الخالق العظيم. ولا بدّ من أن يترتب على ذلك جناية تستحقّ أن يعاقب مرتكبها في هذه الدنيا وفي تلك الأخرى.

نقاط البحث (القضايا التي ستعالجها المحاضرة):

يقصدُ حديثي الذي أعطيته هذا العنوان: «العربية لغة المستقبل» إلى بيان الكيفية التي تكون بها العربية لغة العرب في المستقبل. ولست أقصدُ إلى أن العربية ستكون هكذا تفاوتاً، أو قلّ تنبؤاً، لغة المستقبل العربيّ، بل أعني ما ينبغي أن يحقّق لها أبنائها لتكون كذلك. ولأنّ إسلاس القيادة لمعالجة مستوفية كاملة مما ليس في متناول محاضرة متنوّعة الجمهور قليلة الحظّ من الوقت، سأكتفي بأن أدير حديثاً سريعاً حول ثلاث قضايا هي:

١- أهلية العربية لأن تكون لغة المستقبل العربيّ.

٢- ضرورات إعدادها لتكون هي لغة هذا المستقبل.

٣- مستلزمات إعمال طاقاتها وتهيئتها لأداء مهمتها على الوجه الأفضل.

وفي إدارة الحديث حول هذه القضايا الثلاث، أنطلق من فكرة بسيطة آتي بها للتمثيل فقط، وهي حال الابن مع أبيه العاقل الحصيف الذي ورث مجداً مؤثلاً وعظمةً وألقاً من أجداده، وكان عليه أن يحافظ على هذا المجد ويجعله مستمراً في الزمان الآتي محملاً ابنه هذه الرسالة. وهنا عليه، من دون تردّد، أن يتفرّس في ابنه آيات النجاة وسياء الذكاء وقابليات النماء. فإن أنس فيه قدرًا مقبولاً من ذلك كان عليه أن يتفكّر بموجبات إعداد هذا الابن لأداء الرسالة، وضرورات تهيئته ليكون خَلْفًا لسَلَفٍ ماجِدٍ طَيِّبٍ. فإن اطمأن إلى ضرورة ذلك وأحسّ بأن الأمر حاسمٌ ومصيريّ، كان عليه أن يتفانى في تأهيل ابنه، ويتفنّن في

توفير أسباب نجاحه، وتمكينه من أدوات تحقيق مراده منه.

ولست أدري درجة توفيقِي في هذا التمثيل لما نحن في صدده من بيان وفرة أسباب النماء وقابليات الازدهار في لغتنا العربيّة، والضّرورات الأخلاقية والقومية والوجودية لاعتمادها لغة المستقبل العربيّ في مجالي الحياة العربيّة المختلفة؛ العامّة والاجتماعية والعلمية والثقافية والسياسية والاقتصادية... لكنني مستيقنٌ أنّ جمهرة العرب ينظرون إلى العربيّة نظرة الأب الحاني العاقل إلى ابنه النّجيب الذي يُعده لغوائل الزّمان وحادثات الحياة. وأيّاً تكن الحال، فالقصدُ واضحٌ، وإلى الغاية جزيّ الجواد، كما يقول الأجداد.

١- أهلية العربيّة لأن تكون لغة المستقبل العربيّ:

ترجعُ أهليّةُ أيّة لغةٍ لأن تُعتمد لغةً للحياة والعلم والثّقافة والفكر إلى تمتّعها بمجموعةٍ من الصّفات والخصائص يعرفها علماء اللّغة والمهتمون بالتواصل اللّغويّ في مجالات العلم المختلفة. وقد برهنت العربيّة تاريخياً على قدرتها الممتازة على تأمين حاجات الاتّصال اللّغويّ في أعصر ذات طابعٍ فكريّة وعقدية وثقافية مختلفة أشدّ الاختلاف. فقد كانت لغة العرب قبل بزوغ فجر الإسلام، ويشهد ما حُفظ لنا من النّصوص من ذلك العصر، في الشّعْر والنثر، على قدرٍ كبير من الأهلية التي تمتعت بها هذه اللّغة. كانت لغة العرب الوثنيين؛ يتحدّثون بها فيما بينهم، وينظّمون أشعارهم، ويخطّبون في محافلهم، ويهزجون في أفراحهم. وكانت كذلك لغة لمن وُجد في الجزيرة من اليهود والنّصارى.

وحين جاء الإسلام، كانت العربيّة لغة الكتاب الإلهي، الذي جاء به نبيّ الإسلام. وليس ثمة اختلافٌ في أنّ النموذج اللّغويّ الذي يقدّمه القرآن نمطٌ عالٍ من العربيّة، لا

يُحْسُنُ أن يقال فيه إلا أنه كلامُ ربِّ العالمين. وقد ارتقى القرآن الكريم بالعربية إلى مستوى لا يمكن العثورُ عليه في لغة من اللغات. وأدخل القرآنُ في لغة العرب أنماطاً جديدة كلِّ الجِدَّة من كلام الحِسِّ والقلب والعقل والخيال، حتَّى إنه في مقدور المتأمل أن يقول: إنَّ البيان الإلهيَّ في القرآن الكريم أدخلَ في نسيج العربية اللفظيِّ والمعنويِّ طرازاً من اللغة شبيهاً بالإنسان قبل أن يتعيَّن في جنسٍ من الأجناس، أي لغة الفِطْرَة أو القَدْر المشترك بين البشر جميعاً.

وحين خرج العربُ من جزيرتهم إلى الممالك الأخرى ونشروا لغتهم ودينهم وثقافتهم أفادت العربية كثيراً من صيرورتها لغةً لنقل دين العرب وثقافة العرب إلى غير العرب من أجناس الأرض. فاللغة حين تُعلَّم لأقوامٍ من أجناسٍ غير جنس أهلها، وحين يتعلَّمها هؤلاء وتغدو لغتهم الأولى أو الثانية، يضيف ذلك كله إلى رصيد هذه اللغة الشيء الكثير. ولا يجد المرء حاجةً إلى تأكيد أنَّ العربية قد أفادت من الخصائص العقلية والفكرية لعقبيَّات المتحدِّثين الطارئین عليها وعاداتهم اللغوية والتعبيرية.

وعندما نتحدَّث عن أهلية العربية لأن تغدو لغة المستقبل العربيِّ، إنَّما نعني تلك القابليَّات والإمكانيَّات المتوافرة لهذه اللغة في صورة عناصرٍ قويَّة ونماء وازدهار وخصب. وفي متناول المتأمل شهادات كثيرة تتحدَّث عن عناصر القوَّة في العربية، وحسبنا مثالان في هذا الشأن. الأوَّل للدكتور أحمد زكي أبي شادي الذي يقول في هذا الشأن: «إذا شئنا أن نفتخر بسعة العربية فلنفتخر بثروة مترادفاتِها، وبمفرداتِها الجمَّة الكفيلة بالتعبير عن عواطف النَّفس وخلجاتِها، وعن صنوف المعاني العامَّة كيفما كانت ومهما تعدَّدت واستدقَّت، وعن تعابيرها المتنوعة الطيعة لكلِّ من تذوَّق بلاغتها وتعرَّف روحها. وليكن

هذا الفخرُ عملياً، أي مقرونًا بمواصلة الدرس لها وباستخراج كنوزها إلى عالم النور» (اللغة العربية، القسم الثالث، إصلاح اللغة والتعليم، ضمن سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية ٢٩، ص ١١٧).

ومما هو قيّم في هذا المجال كثيرًا مجموعة المحاضرات التي ألقاها المرحوم الأستاذ محمد المبارك على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية في معهد الدراسات العربية العالية في القاهرة، ونُشرت بعنوان: «خصائص العربية ومنهجها الأصيل في التجديد والتوليد». وقد لخص حديثه عن الخصائص الصوتية للغة العربية بقوله: «فهي واسعة الأفق كاملة في مدرجها الصوتي، حسنة التوزيع للحروف والأصوات في هذا المدرج، متميزة المخارج والصفات، ثابتة الأصوات عبر القرون يتوارثها جيلٌ بعد جيل، متنوعة الوظائف. في بنية الكلمة لكل نوع من الحروف والأصوات وظيفة في تكوين المعنى وتثبيت أصله وقراره وتنويع شكله وألوانه، مع تناسب بين أصوات اللغة وأصوات الطبيعة وتوافق بين الصورة اللفظية والصورة المعنوية المقصودة» (ص ٢٥).

ووقف الأستاذ المبارك عند خاصية الاشتقاق في اللغة العربية، وقارنَ بينها وبين بعض اللغات الأخرى في هذه الناحية، وربطَ بين هذه الخاصية وخاصيات العرب أنفسهم، وخلص إلى القول: «يتجلى لنا من هذه النظرة التي ألقيناها على بناء الكلمة في اللغة العربية والروابط التي تصل بين مفردات العربية، ومن مقارنتها باللغات الأخرى، أن للغة العربية من هذه الناحية خصائص تمتاز بها، ومن أبرزها وأجلها:

١- استمرارُ معالم اللغة العربية استمرارًا يتجلى في ثبات أصول الألفاظ ومحافظةها على روابطها الاشتقاقية، وهو يقابل استمرار الشخصية العربية خلال العصور.

فالحفاظ على الأصل، واتصال الشخصية واستمرارها، صفة يتصف بها العرب كما تتصف بها لغتهم.

٢- إن اشتراك الألفاظ المتتمية إلى أصل واحد في أصل المعنى وفي قدر عام منه يسري في جميع مشتقات الأصل الواحد مهما اختلف العصر أو البيئة، يقابله توارث العرب لمكارم الأخلاق والمثل الخلقية والقيم المعنوية جيلاً بعد جيل.

٣- إن العنصر الثابت المتوارث من اللغة، والمكون من جزء مادّي هو الحروف الثابتة في مادة الكلمة وجزء معنوي هو معناها العام، هو أداة الارتباط ووسيلة الاتصال بين أجيال الأمة العربية المتعاقبين على الزمن، وسر من أسرار خلود العربية. وهو يقابل ما يرثه العربي مادياً من المال الموروث، وهو التليد أو التاليد؛ وما يرثه من الشرف الموروث ومكارم الأخلاق ومحامدها من الناحية المعنوية. وهذا العنصر الثابت في اللغة العربية جعل لها أثراً كبيراً في تكوين أبنائها، وفي اتصال أجيالهم واجتماعهم على أمر جامع مشترك.

٤- هذه الخاصّة في اللغة العربية قيمة تربوية تعليمية عظيمة؛ فإن معرفة كلمات من المجموعة أو الأسرة الواحدة تمكّن المتعلّم من معرفة سائر أفرادها معرفة إجمالية؛ لما بينها من حروف مشتركة؛ وبذلك يُحفظ الجهد ويوفّر الوقت. فالرّابطة الاشتقاقية نوع من التصنيف للمعاني في كليتها وعمومياتها، تُعلم المنطق، وتربط أسماء الأشياء المرتبطة في أصلها وطبيعتها برباط واحد.

٥- إن الروابط الاشتقاقية بين الألفاظ توحى بفكرة الجماعة وتعاونها وتضامنها في النفوس عن طريق اللغة.

٦- إنَّ الخاصَّة الاشتقاقية في اللِّغة العربيَّة تَهْدِينَا إِلَى معرفة كثيرٍ من مفاهيم العرب ونظراتهم إلى الوجود وعاداتهم القديمة؛ فالمسكنُ عندهم مكانٌ للسكينة؛ والعقلُ ليس هو الإدراكَ الفكريَّ فحسبُ بل هو الذي يعقلُ صاحبه عن الشرِّ؛ والشريفُ مشتقٌّ من الشَّرْف وهو الارتفاعُ، فهو المرتفعُ على النَّاس بأخلاقه ومكارمه؛ في حين أنَّ كلمة noble الفرنسيَّة معناها في الأصل المعروف المشهور؛ والجارُّ هو من تحميه القبيلةُ وتمنع عنه الجورَ والظُّلم؛ والمرءُ والمرأةُ تدلان على أنَّ الرَّجُل والمرأةُ من أصلٍ واحد، ومنهما المروءة.

٧- والخاصَّة الاشتقاقية بشتاتها على الزَّمن ووضوح علامتها، تمكَّن من تمييز الدخيل الغريب من الأصل؛ فإذا لم يكن للكلمة أيُّ صلةٍ معنويةٍ بالمادَّة الاشتقاقية فهي غريبةٌ ملحقة...» (ص ٣٠ - ٣١).

وما جاء به الأستاذ المبارك في هذه المحاضرات، من بيان خصائص العربية في الأصوات والبنى والتراكيب ومعاني الألفاظ، فَمِينُ كَلِّه بالتأمل والدرس. وإذا كانت أصولٌ كثير من مادته مما أنجزه الدرس اللغوي العربي القديم، وقُدِّم في كثير من نفايس المصنِّفات، فإنَّ صنيعه يستحقُّ التقديرَ لبلورته القضايا وحسن تقديمه إيَّها، ثمَّ أكثر من ذلك لهذه المقارنات التي كان يعقدها بين العربية واللغات القديمة والحديثة، الغربية منها خاصَّة. ولعلنا نكتفي من الكثير الذي قدَّمه في شأن خاصِّيات العربية وقابليَّاتها بشيء من حديثه عن صفة الدقَّة التي تمتاز بها العربية، وهي صفةٌ في غاية الأهمية في الوظائف التي يُراد من اللِّغة أن تحقِّقها، وذلك إذ يقول: «ولكنَّ اللِّغات تتفاوت في قدرتها على تصوير الأشياء والموجودات في دقائقها والتمييز بين أنواعها

وأحوالها والتعبير عن العواطف والمشاعر في مختلف درجاتها وألوانها. وتمتاز اللغة العربية بدقّة تعبيرها والقدرة على تمييز الأنواع المتباينة والأفراد المتفاوتة والأحوال المختلفة، سواءً في ذلك الأمور الحسيّة والمعنويّة. ولنضرب الأمثلة لذلك: فالمشيّ عامٌّ، ودرجٌ للصبيّ الصّغير، وحبا للرضيع، وحجلُ الغلام أن يرفع رجلاً ويمشي على أخرى، وخطرُ الشابِّ باهتزازٍ ونشاط، ودلّف الشّيخُ مشى رويدًا بخطا متقاربة، وهدج مشى مثقلًا، ورسف للمقيّد، واختال وتبخترَ وتخلّج وأهطع وهرول وتهادى وتأوّد أنواعٌ من المشي» (ص ٥٧-٥٨).

إنّ مؤيّداتِ كونِ العربية قابلةً للنهوض بأعباء الحياة الفكرية والعلمية والفنية والحضارية التي يطمح العربُ إلى تحقيقها في المستقبل، مما يعزّز على الحضرم، ويستنفد جمعه جهدًا كبيرًا. فابنُ اللغة العربية وارثٌ لكثير من خصائص النجابه وعوامل النماء وأسباب الارتقاء. لكنّه محتاجٌ إلى إحاطته بالناية ورّفده بأدوات الصّيال والمنازلة؛ لكي يبرهن على أنّه الفارسُ المعلّم الذي يتقدّم ركبُ الأمة في معركة إثبات الذات وتحقيق الوجود، في كونٍ لا محلّ فيه إلّا للمبدعين الجادّين المخلصين، الذين يجعلون شعارًا دائمًا لهم: «نحن قومٌ تعودنا أن نعطي، وما تعودنا أن نأخذ».

٢- ضرورات إعداد العربية لتكون هي لغة المستقبل العربي:

وقفنا فيما تقدّم عند مؤهلات ابن اللغة، وتبيّنا أنّه يمتلك أهليّة الاعتماد عليه وإسناد أمر المستقبل الحضاريّ للأمة العربية إليه. وهنا مكانٌ لبيان موجبات إعداده للمهمّة التي ستناط به.

لا يجد المتأمل صعوبةً في إدراك أنّ ثمة عوامل دينية وأخلاقية ووطنية ووجودية تحتم

تمكين العربية الفصيحة من أن تكون لغة الحياة العربية في مجالها المختلفة في المستقبل.

أما الضرورة الدينية لتمكين اللغة العربية والعناية بها وإعلاء شأنها، فأساسها كون دين معظم العرب الإسلام، والعربية لغة القرآن الكريم، الوحي الإلهي الذي نزل على نبي الإسلام، محمد عليه الصلاة والسلام. ويعتقد العربي المسلم أن العربية هي اللغة التي اصطفاه الخالق العظيم سبحانه لتكون لغة كتابه العزيز. ويعتقد أيضاً أن القرآن بيان لمراد الله سبحانه من الخلق جميعاً، لا من العرب وحدهم، ولا بد من أن تكون لغة هذا البيان طرازاً من اللغة مختلفاً في المقام الأول في طاقاته البيانية التعبيرية. ويُستفاد من الوصف القرآني للقرآن نفسه أنه «عربي». قال تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» [يوسف/ 2]، وقال أيضاً: «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» [فصلت/ 3]. و«العربي» هنا معناه «الفصيح البيّن من الكلام»، كما يقول الراغب الأصفهاني. ووصف القرآن في القرآن نفسه بـ «العربي»، بمعنى كونه نوعاً فصيحاً بيّناً من الكلام، يعني عند المسلم أن في لسان العرب من الفصاحة والبيان والقدرة على إيضاح المراد الإلهي ما هياً له أن يكون اللسان المختار من جناب المولى جلّ وعلا. ويفسر العلماء قول المولى سبحانه: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا...» [الرعد/ 37] على هذا النحو: «قيل: معناه مفصّحاً يُحقّق الحقّ ويبطل الباطل. وقيل: معناه شريفاً كريماً...» (مفردات ألفاظ القرآن/ ص 557).

وأياً كانت الحال، فإنّ العربيّ المسلم لا يني يربط اللغة العربية بالقرآن، ويعظّم اللسان لتعظيمه القرآن. والعربية أيضاً لغة النبي العربيّ، محمد عليه الصلاة والسلام، ولغة صحابته الذين آزره ونصروه، ونشروا الدين الذي جاء به. ويجعل التقليد الإسلاميّ محبة النبيّ من الإيمان؛ ويستلزم هذا بالتبعية محبة لغته.

فالعربية عند العربي المسلم في هذا العصر لسان القرآن المبين، ولغة النبي حامل الرسالة عليه الصلاة والسلام، ولغة الشريعة والثقافة التي أشاعها الإسلام العظيم في أرجاء المعمورة. والعربية، من ثم، لغة وجدان العربي المسلم وعقله المستنير، واللغة التي كلم بها الخالق العظيم العرب والعجم، ونشر بها نبي العرب رسالته. ولهذا كله لا محيد في شرعة العربي المسلم عن الأخذ بيد العربية والانتصار لها وتمكينها من أسباب السيادة والقوة والنهارة.

ولا شك أيضًا في وجود عامل أخلاقي حضاري يجعل العرب دائمًا على ذكر من أن العربية حاملة رسالة العرب إلى الإنسانية، وناشرة دينهم وشريعتهم في أصقاع الأرض، ولم تتعرف البشرية القديمة العرب وخصائصهم وفكرهم إلا بهذه اللغة الكريمة. ألا يجوز أن نقول إنها شمس الروح العربي التي طلعت على الدنيا، فاستنارت بضياؤها البسيطة، واهتدت بهداها، وتقدمت بسناها على طريق ما هو مبدع وخلاق. ومن ثم يجب، من الوجهة الأخلاقية، أن يعرض العرب على لغتهم بالنواجذ، ويهيئوا لشجرتها عوامل النهاء والسّموق.

على أن من ضرورات إعداد العربية وتمكينها من أن تكون لغة المستقبل العربي، ضرورة ملحّة وحيوية ووجودية. فالعربية هي اللغة القومية، ووجود العرب المستقبلي أمة ناهضة منتظمة في ركب الأمم المتقدمة مرهون بقوة لغتهم وتفوقها وقدرتها على تأمين حاجاتهم في الفكر والتّقنية والاقتصاد والسياسة والاجتماع، وبالجملة، كلّ ما يجعل الأمة موجودةً وجودًا حقيقيًا، لا هامشيًا. وربما يكون مفيدًا أن نقبس هنا شيئًا مما يقول الأستاذ محمد عطية الأبراشي في محاضراته التي ألقاها في معهد الدراسات

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات ٤٠٣

العليا في القاهرة عام ١٩٤٧م: «من المسلم به أنّ اللّغة ظلّ حياة الأّمة، ومرآة تبدو على سطحها حالّ تلك الأّمة وما هي عليه من نّباهة وسموّ، أو ركود وخبول. فاللّغة هي الوسيلة الواحدة التي تسجّل بها الأّمة علومها، وتدوّن آدابها، وتكتب تاريخها، وتستوعبُ نتاج عقول أبنائها، في مختلف نواحي النشاط البشريّ، فهي - لذلك - ألزّم لوازِم الأّمة الحيّة المستقلّة التي تشعر بوجودِ، وتُحسّ بكرامة؛ فإن كانت الأّمة جسماً فاللّغة روحٌ، أو شمساً فاللّغة الشعاع». (لغة العرب وكيف نهض بها، ص ٦).

وفي شأن الصّورة الوجوديّة لإعداد العربيّة وتمكينها من كلّ ما يقوّي ساعدها ويجدّد طاقتها ويهيئها للنجاح في أداء مهمّتها الخطيرة، نرانا في حاجة إلى التنبيه على أنّ وحدة العرب وتماسك كينونتهم واستمرار وجودهم، جنسًا بشريًا مستقلًا، أمرٌ موقوفٌ على زجّ لغتهم الفصيحة في معترك الحياة بكلّ مجالها. ولا عجب في القول إنّ العربيّة هي وجودُ الأّمة العربيّة المستقبلية؛ فمن دونها لا وجود للعرب على خارطة العالم في المستقبل. يقول الفيلسوف الألمانيّ فيخته: «إنّ اللّغة تلازم الفردَ في حياته، وتمتدّ إلى أعماق كيانه، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته. إنّها تجعلُ من الأّمة الناطقة بها كلاً متراسًا خاضعًا لقوانين؛ إنّها الرّابطة الوحيدة الحقيقيّة بين عالم الأجسام وعالم الأذهان» (الدكتور عثمان أمين: فلسفة اللّغة العربيّة، ص ١٨).

٣- مستلزمات إعمال طاقتها وهيئتها لأداء مهمتها لغةً للمستقبل العربيّ:

حين شرحتُ مرادي من عنوان المحاضرة «العربيّة لغةً للمستقبل» فيما تقدّم، نبّهتُ على أنّي لا أقصدُ إلى أنّ العربيّة ستكون لغةً للمستقبل العربيّ هكذا تيمّنًا وتفאוّلًا بما سيكون عليه وضعُ اللّغة العربيّة في المستقبل. وحددتُ مرادي من العنوان بالقول:

إنني أعني ما ينبغي أن يحققه العرب للغتهم لتكون لغة المستقبل.

ولا بدّ في البدء من القول إنني أفترض افتراضاً أنّ العرب، كغيرهم من الأمم، لديهم مشروعاتهم المستقبلية الذي يرون أنّ تحقيقه مسألة حياة أو موت، كما يقال. نعم، أفترض افتراضاً أنّ لدى العرب تطلّعات إلى وجود كريم، وجود يزداد فيه تقاربهم، وتكامل في أجزاء كيانهم ثقافياً واقتصادياً وعسكرياً، وتتسارع فيه نهضتهم العلمية والثقافية والاقتصادية. وعلى الجملة، يكونون على حالٍ شبيهة بحال كثير من دول العالم الثالث، التي قطعت أشواطاً في مضمار التقدم.

وإذ أفترض ذلك كلّ افتراضاً، أقول إنّ مشروعاً مستقبلياً كهذا يستلزم إجراءات كثيرة فيما يتصل باللغة العربية. يستلزم، قبل كلّ شيء، إيماناً راسخاً بأنّ العربية وحدها المؤهلة في الوطن العربي لأن تكون لغة اجتماع متقدّم، وتقنية متقدمة، واقتصاد متقدّم، وسياسة متقدمة، وثقافة متقدمة، وعلى الجملة لغة حياة متقدمة. وهذا الإيمان الراسخ هو نقطة الانطلاق الحقيقية نحو أعمال طاقات العربية وهيئتها لأن تكون لغة المستقبل. وليس هناك شكّ في أنّ رُقيّ اللغة مرجعه قبل كلّ شيء ارتقاء الأمة؛ لأنّ اللغة في وجه من الوجوه صورة للفكر والوجدان والحياة العملية نفسها بأنشطتها المختلفة. وليس عندنا شكّ أيضاً في أنّ تقدّم العرب عقلياً وتقنياً واقتصادياً وسياسياً يملّي هو نفسه ارتقاء لغة العرب. ولأنّ الأمر ليس كذلك الآن، وليس العرب في أحسن أحوالهم، يمكن تقديم بعض التصوّرات للنهوض بالعربية في ظلّ مستقبلٍ يرجى أن يكون خيراً من الراهن. ولأنّ الحيز المتاح لنا في هذه المحاضرة لا يأذن بمناقشة مستفيضة ومعالجة مستقصية، سأعمدُ إلى تقديم تصوّرين للكيفية التي يمكن بها إعداد

العربية لتكون لغة مستقبل نؤمل أن يكون فيه قدرٌ من الإشراق. وقد رأيتُ أن يكون التصوُّرُ الأوَّل قديماً بعض الشيء، وأن يكون الثاني لواحدٍ من أهل هذا الزَّمان الذي نعيش فيه، والمدَّة التي تفصل بين التَّصوِّرين قريبةً من ثمانين عاماً؛ ومن هنا قد تبدو المقارنة مفيدةً في اجتلاء بعض ملامح التَّطوُّر الذي أصاب القضية من أساسها.

التَّصوُّرُ الأوَّل يقدِّمه لنا أديبُ العربيَّة الكبير مصطفى صادق الرافعي، الذي استُفتي مع عدد من كبار كُتَّاب العربيَّة في شأن طائفةٍ من القضايا التي تتصل بالعربيَّة. ومن بين إجاباته على جملةٍ من الأسئلة المقدَّمة، نقدِّم إجابته عن سؤال: ما خيرُ الوسائل لإحياء العربيَّة؟ يقول الرافعي: «وأما خيرُ الوسائل في إحياء العربيَّة فهي عندي:

١- إنشاء المجمع العلمي في مصر، على أن يكون كمجامع أوروبا، وعلى أن يعمل عملها ويأخذ بسنتها...

٢- إصلاح تعليم العربيَّة وآدابها، وتبذُّ هذه الدفاتر الغثَّة التي يدرسون فيها، والرَّجوعُ إلى طريقة الرواة المتقدِّمين (الطريقة الانسقلوبيديَّة) ممَّا يجمع الفنَّ والأدب واللَّغة والبلاغة، ويطبِّع الناشئ على الملكة الصَّحيحة، ويستحدث له ذوقاً في لغته، وقيم الكُتب نفسها مقامَ العرب والرواة الذين كانوا هم أصلَ دولة البلاغة.

٣- تعليم العلوم كلِّها (لا علوم اللُّغات وآدابها) بالعربيَّة، وتعريبُ ما ليس فيها من ذلك ونشره، ونشرُ الكُتب العربيَّة القيِّمة.

٤- أن تعمل الأُمَّة على إنباتِ كُتَّابها وشعرائها وأدبائها وتفرغهم للعمل الذي يُسرُّو له؛ وطرقُ ذلك معروفة.

٥- عناية الصحف الكبرى بلغتها وكتابتها وأساليبها؛ فهي اليوم في الأفق اللغوي كاهواء صحّة أو وباء، وأن تحفل بالأدب وتبذل فيه، ولا تخص السياسة دونه بشيء، فهو سياسة ألسنتنا وقوميتنا وتاريخنا.

٦- إيجاب حفظ القرآن أو أكثره، في المدارس، ولو على المسلمين وحدهم، مع درس الوجوه التي يؤدي بها تادية صحيحة. وهذا وحده أساس متين، إن لم نُحكّم البناء عليه فما أقرب أن يتداعى البناء كله وهنأ وتراخيًا؛ والأمر يومئذ لله (اللغة العربية، القسم الأول، آراء ومناقشات، ص ١٧٢-١٧٣).

ولا بدّ من التذكير بأن شطر الفتوى هذا نُشر أولاً مع بقية فتوى الرافعي وفتاوى عدد من كبار أدباء العربية، بين عامي ١٩٢١ و١٩٢٢م في مجلة الهلال القاهرية، ثم صدر ذلك كله في كتاب عن دار الهلال، عام ١٩٢٣م (السابق، ص ١٤٩).

وفي مقدور المتأمل أن يسجل هنا جملة من الملاحظات المهمة:

١- أن قضية مستقبل العربية، وقابليتها لأن تكون لغة المستقبل العربي، كانت شاغلاً لأذهان مفكري العرب وأدبائهم منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى زمان الناس هذا.

٢- أن بعض عناصر مقترح الرافعي مما أخذ به، ووجد سبيله إلى حياة العرب، كالمجامع العلمية وإصلاح التعليم وتعليم العلوم بالعربية وعناية الصحف بلغتها؛ على اختلاف في ذلك بين البلدان العربية، وعلى تفاوت في درجة التحقق بين الصورة والحقيقة.

٣- أن عناصر مقترح الرافعي تصلح لأن تكون نواة دستور يمكن أن تتضمن

لائحته التنفيذية - ونستعير هنا من معجم القانون - كل ما من شأنه أن يمكن العربية من أن تكون لغة المستقبل العربي، الذي نأمل نتظر له أن يكون مشرقاً، بإذن الله تعالى. هذا كله صحيح، لكننا نأمل في وطن العرب نعاني من فقدان الجدّة ومتابعة التنفيذ الجيد والحرص على التحسين وإدخال الجديد المفيد، والتخلي عن الصالح ليحل محله الأصلح. إننا نشكو من اكتفائنا بصورة الشيء الجميل، بحقيقته وجوهره. إننا محتاجون إلى المجالدة والمناضلة لتحقيق المثال، ولا يفيدنا البتة، لابل يضربنا، الظفر بالصورة والشكل، دون الحقيقة والجوهر.

٤- العنصر السادس من عناصر مقترح الرافعي على قدر كبير من الأهمية. فإن إيجاب حفظ القرآن، أو أكثره، في المدارس، ولو على المسلمين وحدهم، مع تطبيق الوجوه التي يؤدي بها تادية صحيحة، عامل فعال في إصلاح لغة جمهور عريض من مواطنينا. والتفصيل في هذا الأمر مما لا يأذن به المقام الذي نحن فيه.

التصوّر الثاني تضمّنه بحث ألقاه الدكتور أحمد بن محمد الضيّب، الباحث السعودي المعروف، في الجلسة السابعة من جلسات مؤتمر الدورة السابعة والسّتين لمجمع اللغة العربية في القاهرة، وذلك في يوم السبت، الرابع والعشرين من شهر آذار (مارس) عام ٢٠٠١م. وبرغم أن موضوع البحث هو «اللغة العربية والإعلام: الواقع والمأمول»، في استطاع المتأمل استخلاص ما يعتقد المفكر اللغوي العربي في مطلع القرن الحادي والعشرين أنه آليات لتمكين العربية من أن تكون لغة المستقبل العربي. وأظهر عناصر مقترحه الآتي:

١- إذا كان العرب يطمحون إلى اقتصاد متين وإلى سوق عربية مشتركة، فلا بدّ لهم من

- استعمال لغةٍ موحّدةٍ صحيحةٍ منضبطة، وليس كاللغة الفصيحة لغةً في هذا المجال.
- ٢- إن الإفادة الحقيقية من تقنية الحواسيب الآلية، وما ينتج عنها ويحيط بها من علوم، لن تُؤتي أكلها إلا بتعريب هذه التقنية وتوطينها، كما تفعل كثيرٌ من دول العالم. ولن يكون هناك نقلةٌ نوعيةٌ للعلوم والتقنية عند العرب إلا بالتعامل مع عصر المعلوماتية من منظورٍ عربيٍّ... ففي ظلّ هذه المعطيات نحن بحاجة إلى لغةٍ واحدةٍ موحّدة، تُجري عليها البحوث باهظة التكاليف، ونطوّعها لهذه التقنية. وليس غيرَ الفصحى المهيأة براثها العلميّ والبحثيّ، وغناها المعجميّ، لغةٌ يمكن أن تحمل هذه المهمة.
- ٣- على إعلامنا أن يعزّز في النفوس مكانة اللغة الفصحى؛ لكونها لغة المستقبل، وأن يُشعر الإنسان العربيّ بأهمية الوعي بها واحترامها.
- ٤- على إعلامنا أن يفسح للفصحى مزيداً من الوقت، وأن يقدّمها في ثوب قشيب يغري المتلقين بها، ويشجّعهم على متابعة برامجها.
- ٥- على الجهات الرسمية المختصة أن ترصد الأموال للترويج إعلامياً للغة الفصحى من خلال الدعاية لها والإعلان عنها، وانتهاز الفرص للتعريف بأهميتها. والترويج للغة القومية عن طريق الحملات الدعائية ليس أمراً مستغرباً، فقد قامت به دولٌ قبلنا من أجل إثارة الشعور القوميّ نحو الاعتزاز باللغة وجعلها حاضرةً في أذهان الناس.
- ٦- لا تكتمل منظومة العناية بالفصحى وتثبيت وجودها في المجتمع دون إصدار التشريعات والأنظمة التي تحمي اللغة وتصورها من العبث أو مزاحمة اللغات الأجنبية لها. وهو أسلوبٌ متحضّرٌ تمارسه كثيرٌ من دول العالم المتقدّم.

ويختم د. الضيبي بحثه بالقول: «إن مستقبلنا - سواء كان اقتصادياً أو علمياً تقنياً - لن يكتب له الازدهار، كما تدلّ على ذلك جميع المؤشرات، إلا إذا شاعت بيننا لغة واحدة تنظم المجالات المختلفة؛ وإن اللغة الفصحى، بما لها من إرث تاريخي وقبول يتعدى حدود الدول الصغيرة إلى المحيط العام لبلاد العروبة، هي المرشحة لهذه المهمة. وإن اللهجات العامية التي يُدفع بها إلى الصدارة في وسائل الإعلام، هذه الأيام، ليست جديرة بالمهمة الكبرى» (مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد ٩٣).

والقولُ الموافق للصواب أن العربية اليوم في حاجة إلى ما قيل كله، وفي حاجة إلى مهيئات أخرى، غير التي ذكرت؛ لكن أظهر ما تحتاج إليه هو أن تدرك القلوب والعقول أهميتها الحاسمة المصيرية في بناء المستقبل الذي ينشده أحرار الأمة ذوو الهمم العالية، وأن يزج بها في أثون الحياة الفكرية والعقلية والثقافية والعملية، وأن يؤمن لها كل ما من شأنه أن يشدّ به أزرها ويقوى بفضلها أمرها؛ هكذا لتكون لغة الحياة العربية المتفجرة بطاقات الإبداع والتفتح والازدهار، في المستقبل العربي الذي نتوق إلى أن يكون أكثر جمالاً وجلالاً.

المصادر والمراجع:

- ١- أحمد محمد الضبيبي: اللغة العربية والإعلام: الواقع والمأمول، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة، العدد ٩٣، ص ٤ - ١٩ (من الشابكة).
- ٢- الرّاعب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن.
- ٣- عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ٤- محمد عطية الأبراشي: لغة العرب وكيف نهض بها، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.
- ٥- محمد كامل الخطيب (تحرير): اللغة العربية - القسم الأول - آراء ومناقشات، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٧) نشر وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤م.
- ٦- محمد كامل الخطيب (تحرير): اللغة العربية - القسم الثالث - إصلاح اللغة والتعليم، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٩) نشر وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤م.
- ٧- محمد المبارك: خصائص العربية ومنهجها الأصيل في التجديد والتوليد، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٩٦٠م.



مرجعيات تقرير المفهوم عند الأستاذ إيزوتسو:
مفهوم لفظ الجلالة «الله» نموذجًا

يُعدّ الأستاذُ توشييهيكو إيزوتسو (١٩١٤-١٩٩٣م) من الدارسين الدلائيين البارزين الذين طبّقوا مُعْطَيَاتِ عِلْمِ الدَّلَالَةِ Semantics في بلورة نظرة القرآن إلى العالم. ويتجلى ذلك أساسًا في كتابه الذي حمل العنوان:

GOD AND MAN IN THE KORAN
Semantics of the Koranic Weltanschauung

وصدر عن معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية في طوكيو عام ١٩٦٤ م. وهو الكتاب الذي ترجمناه إلى العربية، وصدرَ عن دار الملتقى في مدينة حلب السورية عام ٢٠٠٧م، بعنوان:

بين الله والإنسان في القرآن

دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم

كما أنّه طبّق مُعْطَيَاتِ هذا العِلْمِ في دراستين أُخْرَيَيْنِ له صدرتا بالإنكليزية هما:

Ethico-Religious Concepts in the Quran

The Concept of Belief in Islamic Theology

وقد ترجمنا الأولى منها إلى العربية، وصدرت عن دار الملتقى في حلب عام ٢٠٠٨م، بعنوان:

المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن

مرجعيات تقرير المفهوم عند إيزوتسو
وترمي الورقة التي بين أيدينا إلى تحديد المرجعيات الأساسية التي عوّل عليها الأستاذ
إيزوتسو في تحديد الرّحلة الدلالية للكلمة الصّميّة في المعجم اللّغوي القرآني «الله»، في
كتابه «بين الله والإنسان في القرآن» الذي سيكون مرجعنا الأوحّد في هذا التأمّل.

أمّا المرجعيات فلائها البيّنات التي تؤيّد ما يذهب إليه الدّارس الدلاليّ، وتجعل
قارئ عمّله مطمئنًا إلى استنتاجاته وتبصّراته. أي إنّ إعمالها والاحتكام إليها يُدخل
صنّيع الباحث الدلاليّ Semantist في نطاق البحث العلميّ المنهجيّ.

وأما مفهوم لفظ الجلالة «الله» فلائته المفهوم الصّميّ في النظرة القرآنية إلى العالم، إذ
طالما ردّد الأستاذ إيزوتسو قوله إنّ العالم الذي يصوّره القرآن مرّكزٌ على الله theocentric.
وقد حدّد الأستاذ إيزوتسو في مقدّمته لكتابه «بين الله والإنسان في القرآن» المجالّ

المعرفيّ الذي يشغل فيه، وهو منهجيّة الدّرس الدلاليّ Semantical methodology
والنظرة القرآنية إلى العالم Koranic Weltanschauung، من وجهة نظر علم دلالات
الألفاظ وتطوّرها Semantics (بين الله والإنسان، ترجمتنا العربيّة، ص ٢٥). ونبه على أنّ
كتابه كان يمكن فعليًا أن يكون عنوانه «الدّرس الدلاليّ للقرآن»، لولا أنّ الشّطر الرئيس
من دراسته مهتمّ حصّرًا تقريبًا بمسألة الصّلة الشّخصيّة بين الله والإنسان في القرآن
(السّابق، ص ٢٧). كان الأستاذ إيزوتسو مهتمًّا بإقناع دارسي الإسلام بمدى الأهميّة
والقيمة التي تكمن في امتلاك وجهات نظرٍ جديدة إلى المسائل القديمة (السّابق، ص ٢٨).
ويستلزم دَرُسُ المرجعيات المعتمّدة في تقرير مفهوم «الله» عند إيزوتسو التوقّف
عند ثلاثة أمور:

١ - مفهوم علم الدلالة لديه.

٢ - منهجية التحليل الدلالي المتبعة في عمله.

٣ - الصفة البنائية المميزة للمنظومة المفهومية القرآنية.

علم الدلالة كما فهمه إيزوتسو:

يبين إيزوتسو منذ البدء تعقيد ما يسمى علم الدلالة Semantics وصعوبة، بل استحالة، أن يظفر شخص غير متخصص بفكرة عامة عن ماهية هذا العلم (ص ٢٨).
ويحدد مفهومه الخاص لعلم الدلالة على هذا النحو:

دراسة تحليلية للتعابير المفتاحية Key-terms في لغة من اللغات؛ ابتغاء الوصول أخيراً إلى إدراك مفهومي للنظرة إلى العالم Weltanschauung لدى الناس الذين يستعملون تلك اللغة أداة ليس فقط للتحدث والتفكير، بل أيضاً، وهذا أكثر أهمية، لتقديم مفهومات وتفسير للعالم الذي يحيط بهم. وإذ يفهم علم الدلالة على هذا النحو، يكون نوعاً مما يُسمى بالألمانية Weltanschauungslehre، أي دراسة لطبيعة النظرة إلى العالم، وبنية هذه النظرة، لدى إحدى الأمم في مرحلة مهمة من تاريخها، وذلك من خلال تحليل منهجي منظم a methodological analysis للمفاهيم الثقافية الرئيسة التي أنتجتها الأمة نفسها، وبلورتها في المفردات المفتاحية الدالة Key-words في لغتها (نفسه، ص ٣٠).

ويبين الأستاذ إيزوتسو أنّ الدراسة الدلالية للقرآن تعالج جوهرياً كيف يرى هذا الكتاب بنية العالم، وما المكونات الرئيسة له، وكيف يرتبط بعضها ببعض. وإذ الأمر كذلك، يكون علم دلالات الألفاظ وتطورها نوعاً من علم الوجود ontology الحمي المتحرك (ص ٣٠).

ويعلن الأستاذ إيزوتسو أن فهمه لعلم الدلالة على هذا النحو مستمد من رؤية الأستاذ Leo Weisgerber الألماني أهمية اللغة البشرية بوصفها عملية عقلية لصياغة العالم (Weltgestaltung) World-formation).

منهجية التحليل الدلالي المتبعة في عمله:

في استطاع دارس إيزوتسو الدلالي أن يجد منهج التحليل الدلالي لديه بالنقاط الآتية:

١ - عزّل التعبيرات المفتاحية الدالة على مفهومات مهمة، وتفحص ما تعنيه في السياق الذي تُدرّس فيه، وهو هنا السياق القرآني.

٢ - عدّم النظر إلى الكلمات الدالة أو المفتاحية بعيداً عن جملة السياق القرآني، بل استنباط دلالتها من حقوقها الدلالية الصغيرة ومن جملة الكلّ القرآني المنظم الذي هو شبكة غاية في التعقيد والتركيب من الترابطات المفهومية. وفي هذا يقول: «ما هو استنباط مهمّ حقاً لقصدنا المحدد هو هذا النوع من النظام المفهومي الذي يعمل في القرآن، لا المفهومات الفردية متباعدة ومنظوراً إليها في حدّ ذاتها بعيداً عن البناء العام، أو البنية المتكاملة Gestalt، كما يمكن أن نسميها، التي اندمجت فيها. وفي عملية تحليل المفهومات الرئيسة الفردية الموجودة في القرآن، لا ينبغي أن تغيب عنا العلاقات المتعددة التي يُفضي كلّ منها إلى الأخرى في جملة النظام» (ص ٣١ - ٣٢). وعلى الجملة، لا بدّ من تحديد تأثير الإطار المفهومي الجديد في البنية الدلالية للمفهومات الفردية.

٣ - التمييز المنهجي بين نوعين مختلفين، برغم ترابطهما القوي، للمعنى الكلمة؛ سماًهما

الأستاذ إيزوتسو:

١- المعنى الوضعي basic.

٢- المعنى السياقي relational.

و يبين الأستاذ إيزوتسو قصده من هذا التمييز بالقول: «لم يكن هدفنا الحقيقي بيان التمييز نفسه بأمثلة ملموسة بقدر ما كان إظهار كيف يستلزم التحليل الدلالي للجانب السياقي من معنى الكلمة بحثًا دقيقًا وبقطًا في الوضع الثقافي العام للعصر والناس، بالإضافة إلى خبرة لغوية أكثر تخصصًا في الكلمة. لأن ما نسميه معنى سياقيًا لكلمة ليس سوى تجلٍ عيني، أو تبلور، لروح الثقافة وانعكاس أكثر أمانة للميل العام، النفسي وغيره، لمن يستعملون الكلمة بوصفها جزءًا من معجمهم اللغوي» (ص ٤٦).

٤- تشييد البنية المفهومية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم:

هذه هي المرحلة الأخيرة من مراحل التحليل الدلالي. ويوضح الأستاذ إيزوتسو الكيفية التي يحدث فيها هذا التحليل فيقول: «تحليل العناصر الوضعية والسياقية لتعبير مفتاحي a Key-term لا بد من أن يُجرى، إذا ما نجحنا حقًا في إجرائه، بطريقة يُبرز فيها الدمج بين مظهري معنى الكلمة مظهرًا واحدًا محددًا، وجهاً واحدًا دالاً للثقافة كما عاشها، أو يعيشها، بوعي من يتمون إلى تلك الثقافة» (ص ٤٦-٤٧).

وهكذا يُفضي التحليل الدلالي المنشود إلى أن نُعيد من جديد، على مستوى التحليل، بناء البنية الكلية للثقافة كما عاشت حقًا - أو تعيش، كما يمكن أن تكون الحال - في تصور الناس (ص ٤٧). وهذه البنية الكلية للثقافة هي النظرة الدلالية إلى العالم.

ويلخ الأستاذ إيزوتسو في هذا الشأن على إيضاح أن المعجم اللغوي Vocabulary بنية

متعدّدة الطبقات a multi-strata structure. وتُصاغ هذه الطبقات لغويًا من خلال مجموعاتٍ من التعبيرات المفتاحية التي سماها حقول الدلالة (ص ٥٢). ويبين الكيفية التي تُبنى فيها الحقول الدلالية المستقلة على نحوٍ مفصل، واستنباط واحدٍ منها وسَط كلِّ شديد التعقيد من العناصر المتشابهة. ويصل إيزوتسو في النهاية إلى تقرير العلاقة بين المعجم اللغوي والنظرة إلى العالم بالقول: شبكة العلاقات المعقدة نفسها تكون، في جانبها اللغوي، معجمًا لغويًا a vocabulary، و، في جانبها المفهومي، نظرة إلى العالم Weltanschauung (ص ٦١).

ويلخص الأستاذ إيزوتسو الغاية النهائية للدارس الدلالي للقرآن الكريم باكتشاف ما سماه إدوارد ساير خطة أساسية، أو أسلوبًا محددًا، أو الصفة البنائية المميزة structural genius التي تحدّد طبيعة المنظومة القرآنية الكاملة وآليتها الفاعلة. ثم يقول بعد ذلك: «لأننا فقط عندما ننجح في عمل هذا، نستطيع أن نؤمل النجاح في إظهار النظرة إلى العالم في القرآن Weltanschauung of the Koran التي لن تكون من الوجهة الفلسفية إلا نظريّة في طبيعة الوجود كما يراه القرآن Koranic ontology» (ص ٦١).

الصفة البنائية المميزة للمنظومة المفهومية القرآنية:

يرى إيزوتسو، كما ذكرنا قبل، أنّ دراسة الشبكة المفهومية القرآنية المؤسسة لنظرة القرآن إلى العالم تستدعي أولاً دراسة التعبيرات المفتاحية الأساسية التي تؤدي وظيفة حاسمة في صياغة نظرة القرآن إلى العالم، ومنها اسم «الله». ومن هنا جاء تخصيصه اسم «الله» بحقل دلاليّ كامل خصص له الفصل الرابع من كتابه «بين الله والإنسان في القرآن». فقد هدَف إلى أن يفهم بنية تصوّر العالم في القرآن في صورته الأصلية؛ أي كما قرأه صحابة النبي وأتباعه المباشرّون. وكان عاقدًا العزم على أن لا يقرأ فيه الفكر التي طورها وأحكمها

المفكّرون المسلمون في الأزمنة التي أعقبت نزول القرآن. ومن هنا يسجّل لنا خلاصة ما انتهى إليه في تحديد الصّفة البنائية المميّزة لجُملة المنظومة القرآنيّة بالقول:

والآن فإنّه في قراءة القرآن من أجل هذا الهدف، ومن وجهة كوني باحثاً دلاليّاً، يتمثّل الانطباع الأوّل والغالب الذي ظفرتُ به في أنّ هذا (القرآن) منظومةٌ كبيرة متعدّدة الطبقات، معتمِدةٌ على عدد من التضادات المفهوميّة الأساسيّة، التي يؤلّف كلّ منها حقلاً دلاليّاً محدداً. وإذ أتحدّثُ بلُغةٍ أقلّ دلاليّةً، أقول إنني حصلتُ على الانطباع بأنني هنا في عالمٍ يسوده جوٌّ كثيف من الانشداد والتوتر الروحيّ. ما هو مائلٌ أمام أبقارنا هو يقيناً ليس وصفاً بسيطاً موضوعياً لما حدّث، ولما يحدث، ولما سيحدث. ما هذا عالمٌ للوصف الهادئ المطمئنّ.

بل على النقيض من ذلك، نشعر بأنّ هنالك دراما روحيةً حادة تتواصل. وعلى الدوام، لا تحدّثُ «الدراما» إلّا حيث يوجد تضادٌ قويٌّ بين الممثلين أو الأبطال الرئيسين. فهذه منظومةٌ معقّدةٌ من التضادات التي يصاغ كلّ منها من خلال قطبين يقف كلّ منهما مواجهاً للآخر. ويُشار إلى القطب، دلاليّاً، بما أسميناه كلمةً صميميّةً focus-word. ونقول باختصار: إنّه من وجهة النّظر الدلالية تكون نظرة القرآن إلى العالم قابلةً لأن تُمثّل في صورة منظومةٍ a system مبنيةً على التضادّ المفهوميّ (ص ١١٢ - ١١٣).

تقريرُ مفهوم لفظ الجلالة «الله» في دَرَسِ إيزوتسو:

يخصّص الأستاذ إيزوتسو الفصلَ الرابع من كتابه، كما أسلفنا، لتحليل البنية المفهوميّة لتعبير «الله»، الذي هو الجزء الأهمُّ في البنية العامّة لنظرة القرآن إلى العالم.

ويجتهد كثيرًا لتحديد مفهوم «الله» في مرحلتين: المرحلة الجاهلية والمرحلة القرآنية. أمّا في المرحلة الجاهلية فيتحدّث عن ثلاث حالاتٍ أساسية، يُستعمل فيها اسمُ «الله». وهذه الحالاتُ هي:

١ - حالةُ المفهوم الوثنيّ لـ «الله»، وهو مفهومٌ عربيّ صرفٍ؛ وذلك إذ نرى عربَ الجاهلية أنفسهم يتحدّثون عن الله مثلما فهموا الكلمةَ بطريقتهم الخاصة. ومرجعُه في تحديد ذلك الأدب الجاهليّ، والوصفُ الحيّ جدًّا للواقع الذي يقدمه القرآن.

٢ - الحالةُ التي يستعمل فيها اليهودُ والنصارى في العصر الجاهليّ كلمةَ «الله» نفسها في الإشارة إلى الله لديهم. وتعني كلمةُ الله هنا «الله» في الكتاب المقدّس the Bible. وهو مفهومٌ توحيديّ نموذجيّ لـ «الله». ومن ذلك ما نجدهُ في ديوان عديّ بن زيد، شاعرِ بلاط الحيرة النّصرانيّ العربيّ المشهور.

٣ - الحالةُ التي يستعمل فيها عربٌ وثنيّون - جاهليّون خُلص - المفهومَ الكتابيّ Biblical Concept لـ «الله»، تحتَ هذا الاسمِ «الله». ويحدّث هذا مثلًا عندما يمدح شاعرٌ بدويّ ملكًا نصرانيًّا؛ وفي مثل هذه الحالة يستعمل كلمةَ «الله»، عن قصدٍ أو من دون قصد، بالمعنى النّصرانيّ ومن وجهة النظر النّصرانية، برغم أنّه هو نفسه وثنيّ (١٤٤-١٤٥).

٤ - مفهومُ «الله» المميّز لمجموعةٍ خاصّة جدًّا من أناس الجاهلية، معروفةٍ باسم «الحنفاء»، ممثّلةً بالشاعر أمية بن أبي الصّلت.

ويرى الأستاذُ إيزوتسو أنّ هذه الطّرائق الثلاث المختلفة لتناول مفهوم «الله» قد تقدّمت تدريجيًّا في السنين الأخيرة من الجاهلية باتجاه نقطة تلاقٍ؛ كانت تمهّد الطّريقَ لمفهوم جديد لـ «الله»، المفهوم الذي أتى به الإسلام.

ويعمد إيزوتسو إلى تفصيل القول في البنية المفهومية لـ «الله» في هذه الحالات الأربع، ويبيّن أنّ مفهوم «الله» كان موجوداً في النظرة الدينيّة لعرب الجاهليّة، بل إنّ كان لهذا المفهوم في ذلك الوقت بنيةً داخليةً متطورةً جدّاً أو خاصّةً، وتمثّل ذلك في تصوّر:

١- أنّ «الله» هو الخالق للعالم.

٢- وهو المنزل الغيث الذي يجعل منه كلّ شيء حيّ.

٣- وهو من يُعتمد في الأقسام المغلظة.

٤- وهو موضوع ما يمكن تسميته «التوحيد الآتي»، الذي يُدلّ عليه بالتعبير القرآني المتكرّر «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ».

٥- وهو ربُّ الكعبة.

ويعتمد إيزوتسو في تقرير ذلك شهادة القرآن، إذ يقول: ونعرف هذا من خلال شهادة القرآن. وطبعاً لا يمكن أن يكون ثمة شهادة أقوى في هذه المسألة (انظر ١٤٦-١٤٧).

ويبيّن إيزوتسو أنّ هذا المفهوم الجاهلي لـ «الله»، في المرحلة التي سبقت مباشرةً المرحلة الإسلامية، مرتبطٌ جدّاً في طبيعته بالمفهوم الإسلامي، إلى حدّ أنّ القرآن يتعجب من أنّ هذا المفهوم الصّحيح لـ «الله» لا يحمل الكافرين على الإقرار بصحّة الدّين الجديد.

في تفصيل القول في المفهوم اليهودي - النصراني لـ «الله» ينبه الأستاذ إيزوتسو على فكرة أنّ العرب في الجاهليّة كانوا مُحاطين بقوى نصرانيّة كبيرة، ويذكر في هذا الصّدّد الأحباش والبيزنطيين والغساسنة والمناذرة. ويبيّن أنّ اتّصال بعض القبائل البدوية الكبيرة اتّصلاً مباشراً بهذه المراكز الكبيرة للنصرانية، جعلها قيّد التحول إلى النصرانية. كما أنّ كثيرين من مفكرّي العرب في ذلك العصر كانت لديهم معرفةً واسعة

بالنصرانية. ويذكر الشاعرين الكبيرين: النَّابغة والأعشى. ويعتمد الأستاذ إيزوتسو منطوق ما تجري عليه أمور الحياة عادةً في إثبات تأثر أهل مكة بهذا الوضع إذ يقول: «وسيكون من الخطأ افتراض أن أهل مكة ظلّوا غير متأثرين تمامًا بوضع كهذا، حتى لو كان ذلك فقط لأنهم، وهم التجّار المحترمون، سافروا في التجارة في أوقات كثيرة إلى هذه المراكز النصرانية. هذا، بالإضافة إلى أنه في مكة نفسها كان هناك أيضًا نصارى، ليس فقط عبيدًا نصارى، بل نصارى من عشيرة بني أسد بن عبد العزى» (ص ١٥٣). واليهود أيضًا استقرّ عددٌ من قبائلهم فعلاً في جزيرة العرب. ومن مراكزهم المهمة: يثرب وخيبر وفدك وتيماء ووادي القرى.

ومعروفٌ، كما يقول الأستاذ إيزوتسو، أن كلاً من اليهود والنصارى في جزيرة العرب استعملوا العربية لغةً لهم، وأشاروا إلى «الله» الكتابي لديهم، كما أشرت قبل، بكلمة «الله» نفسها؛ الأمر الذي كان شيئاً طبيعياً تماماً نظراً إلى أن المعنى الوضعي الذي نقلته هذه الكلمة كان معنى مجرداً جداً يطابق تقريباً الـ *ho theos* عند الإغريق. ويمكن تصوّر أن هذا هياً فرصةً جيّدةً لتلاقي المفهومين المختلفين لـ «الله» في صُربٍ محدّد من الوَحدة، ضربٍ غامضٍ تماماً، في عقول الجاهليين (ص ١٥٤)

ويستنتج الأستاذ إيزوتسو في النهاية شيوع المفهومات الدينية اليهودية - المسيحية في جزيرة العرب، في ذلك الوقت، وقابليتها لأن تجعل كلاً من العرب الجاهليين واليهود والنصارى أكثر فهماً للآخر. ويخلص إلى النتيجة الوحيدة المعقولة في رأيه، التي يوجزها على هذا النحو: عندما ظهر الإسلام في مكة كان تصوّر لـ «الله» سامٍ تماماً قد تطوّر قبل بين العرب، أو كان يتطوّر تدريجياً، في صورة نقطة تلاقي لمفهومين لـ «الله»

مختلفين أصلاً. فمن جهة، كانت الوثنية العربية تطوّر تدريجياً مفهوم «الله»، على أنه خالق السماوات والأرض، المنزل الغيث الذي يجعل الأرض تنتج كل الأشياء الجيدة لمصلحة الإنسان، الله العظيم الذي يحرس قدسية الأيمان، والموجد للعادات الدينية القديمة، والرّب المالك للعالم كله في قبضته.. ومن وجهة أخرى، كان المفهوم التوحدي لـ «الله» ينتشر بثبات بين العرب، أولئك الذين إذا لم يقبلوه في صورة اعتقادٍ شخصي خاص فلا بدّ أنهم كانوا على الأقلّ مطلعين على وجود شيء من قبيل هذا المفهوم لـ «الله» بين جيرانهم، ولا بدّ من أنهم كانوا مطلعين عليه (ص ١٥٦).

في شأن الحالة الثالثة، التي يكون فيها المفهوم اليهودي - النصراني لـ «الله» في أيدي العرب الوثنيين، يستعين إيزوتسو بأشعار الشعراء الذين يُقيّض لهم أن يمدحوا أحداً من ملوك الحيرة أو ملوك الغساسنة النصارى. وبيّن الأستاذ إيزوتسو أنّ هذه الحالة أهمُّ بكثيرٍ من تلك الحالات التي نرى فيها النصارى واليهود يستعملون كلمة «الله» في الإشارة إلى «الله» لديهم. ويجعل من ذلك قول النابغة، الشاعر البدويّ البسيط كما يقول، مخاطباً ملك الحيرة النصرانيّ، النعمان بن المنذر مادحاً إياه:

وَرَبَّ عَلَيْهِ اللهُ أَحْسَنَ صُنْعِهِ وَكَانَ لَهُ عَلَى الْبَرِيَّةِ نَاصِرُ

ويعلّق الأستاذ إيزوتسو على أهمية هذا البيت بالقول: وهذا الأمير اللخميّ، النعمان، المشهور جداً بأبي قابوس، وهو الذي وقع حكمه تقريباً بين ٥٨٠ و ٦٠٢م، كان نصرانياً نشئاً في العائلة النصرانية لزريد الشهير جداً، والد الشاعر عديّ بن زيد الذي التقيناه تّوا. وهكذا، فإنّه عندما يستعمل الشاعر النابغة كلمة «الله» في القول إنّ الملك يدين في رخائه العجيب وغناه وقوّته لنعمة «الله» العظيمة، لا بدّ أن يعني بهذا طبعاً

«الله» في النصرانية. على الأقل، ينبغي أن يكون هذا مراده (ص ١٥٧-١٥٨).

ويجعل الأستاذ إيزوتسو من ذلك أيضًا هذين البيتين للتابعة من قصيدة يمدح فيها الملك الغساني عمرو بن الحارث الأصغر وأسرته:

لهم شيمة لم يعطها الله غيرهم من الجود والأحلام غير عوازب
مجلتْهم ذات الإله ودينهم قويم، فما يرجون غير العواقب

ويتحدث إيزوتسو عن أهمية ذلك في تغير تصور «الله» لدى التابعة، وانعكاس هذا التغير على تصوّره «الله»، حتى عندما كان يستعمل الكلمة نفسها في الدلالة على «الله» العربيّ الصّرف، غير النصرانيّ، وفي تأثير هذا التصوّر الجديد في شعره في الجمهور العامّ الذي يتلقّى شعره في ذلك الوقت؛ فقد كان الشعر «ظاهرةً جماهيرية» بالمعنى الكامل للكلمة. الكلمات المؤثرة التي ينطق بها شاعرٌ كانت تُذاع حالاً داخل القبيلة ووراء القبيلة إلى الزوايا النائية في بلاد العرب، تطير أسرع من السهم، كما قالوا. كان الشعراء حقاً قادة الرأي العامّ (ص ١٥٨-١٥٩).

الحالة الرابعة الأخيرة، كما أسلفنا، تمثّل تصوّر «الله» الخاصّ بجماعة الحنفاء الموحّدين في الجاهلية. ويستمدّ الأستاذ إيزوتسو دلالة «الحنيف» من القرآن الكريم ويقول في ذلك: «يكفي أن نلاحظ أنّه في القرآن تعني كلمة «حنيف» - التي تُستعمل في أوقات كثيرة، خاصّةً في السور المدنية - الإنسان «الموحّد»؛ في تمييز حادّ بالتغاير مع «المشركين» أو «عبدة الأصنام». وتربط الكلمة باسم إبراهيم الذي كان حنيفاً، ولم يكن يهودياً ولا نصرانياً، ولم يكن من المشركين. وفي أحد المقاطع المهمة، يوضّح أنّ هذا الإيانه التوحيدّي الخالص الذي رمز إليه اسم إبراهيم هو «الدين الحق»، «الفطرة التي فطر الله الناس عليها» (ص ١٦٠).

ويمثل الأستاذ إيزوتسو لهذه الحالة بأمية بن أبي الصلت، الشاعر الجاهلي المشهور جداً من قبيلة ثقيف في الطائف، الذي ناصب نبي الإسلام العدا إلى نهاية حياته، ويُنسب إليه قوله وهو على فراش الموت: «هذه المرضة منيتي، وأنا أعلم أن الحنيفة حق، ولكن الشك يداخمني في محمد» (ص ١٦٢).

ويلخص الأستاذ إيزوتسو تصوّر «الله» لدى الحنفاء اعتماداً على شعر أمية بالقول: «هو إله العالمين، الخالق لكل شيء، والخالق جميعاً عباده».

هو الله باري الخلق، والخلق كلهم إماء له طوعاً جميعاً وأعبداً أي هو الرب لعباده. هو ملك السماوات وأرضها، الذي يحكم عبده باستقلال مطلق. وهذا التجلي الجلاي ل «الله» يُشار إليه من خلال واحدة من الكلمات الغريبة، كما سبأها ابن قتيبة، التي حيرت كثيراً من المفسرين واللغويين في العصر العباسي. والكلمة المعنية هي «السليط» ذات الأصل السرياني، التي ترد في البيت الذي كثيراً ما استشهد به:

إن الأنعام رعايا الله كلهم هو السليط فوق الأرض مُستطر
والأهم من ذلك كله هو الفرد، الأحَد:
ومن لم تنازعه الخلائق ملكه وإن لم تفرده العباد فمُفرد
هكذا هو تصوّره «الله» (ص ١٦٥).

ويلاحظ إيزوتسو في هذا الشأن مطابقة التصور الحنفي ل «الله» للتصور الإسلامي القرآني، ويقول إن وجود رجل مثل أمية في الجاهلية يبدو مؤشراً قوياً إلى أن فكرة دينية شبيهة بفكر الإسلام كانت موجودة بين العرب المسلمين، وأن المفهوم المميّزة لدينٍ روحي لم تكن البتة مجهولة وغريبة على عقولهم، على الأقل في المرحلة التي

تسبق مباشرة بزوغ فجر الإسلام. وهذا يجعل من المفهوم السبب الذي من أجله ربط القرآن الحركة الإسلامية الجديدة بتقليد «الحنيفية» (١٦٥-١٦٦).

و لا يُغفل الأستاذ إيزوتسو الاختلاف الجوهري بين ما جاء في شعر أمية وما تضمنه القرآن، ويدل في هذا الشأن بقول السير هاملتون جب: «هذا هو النعم الخُلقي الحساس الذي يتخلله [القرآن]. وبينما قد تُردّد الأشعارُ صدى الدرس الخُلقي نفسه، ليس هنالك شيء من الإلحاح والانفعال الموجود في العَرَض القرآني. وأياً كانت درجة الحيوية والحساسية في أوصاف أمية (للجنة والنار، مثلاً)، لا تبدو ذات تأثير ملحوظ البتة في مواطنيه من أهل الطائف، دع عنك أهل مكة. موادّ مشابهة يُفترض أنها كانت متداولة بين الدوائر التوحيدية الأخر وفي أجزاء أحر من جزيرة العرب، وطبيعي أنها أخذت مكانها داخل المحتوى الكلي للقرآن. ولكن ما أعطاها تأثيرها في تقديمها القرآني تمثل في أنها ربطت بالنواة الخُلقية الأساسية للتعليم القرآني» (ص ١٦٦).

و ينبه إيزوتسو على أنّ نظرة أمية الدينية إلى العالم أقل تأثيراً في تحديد الجو الديني العام لجزيرة العرب الوثنية من تأثير النصارى واليهود.

و إذ أشرنا قبل إلى أنّ الأستاذ إيزوتسو اجتهد كثيراً ليحدّد مفهوم «الله» في المنظومتين المفهوميتين، الجاهلية والقرآنية، هانحُن نكمل ما بدأناه بالحديث عن مفهوم «الله» في المنظومة القرآنية. وههنا في متناول المتأمل أن يسجل النقطتين الآتيتين:

١ - «الله» وفقاً للقرآن ليس فقط الوجود الأعلى، بل أيضاً الوجود الأوحد the only being، الجدير باسم الوجود بالمعنى الكامل للكلمة - الحقيقة التي لا شيء في العالم كله يمكن أن يضادّها.

٢ - عالم القرآن عالم إلهي أو مركّز على الله theocentric. يقف «الله» في

الصِّمِيم من عالم الوجود، والأشياء الأخر جميعاً، من البشر أو من غيرهم، هي مخلوقاته، وهي تبعاً لذلك أدنى منه (تعالى) في سُلَم الوجود. ولا يمكن شيئاً بهذا المعنى أن يقف مضاداً له (تعالى). وهذا تماماً ما قُصِد عندما قيل قبل إنَّ الله، من الوجْهة الدلالية، هو الكلمة الصِّمِيمِيَّة العُلْيَا the highest focus word في المعجم اللغوي للقرآن، مسيطرةً على الحقول الدلالية جميعاً، ومن ثمَّ المنظومة الكاملة (ص ١١٣).

و ربّما يكون الأكثر فائدةً أن يسجّل المرء هنا المقارنات الشريّة دلاليًا التي عقدها الأستاذ إيزوتسو بين المنظومتين المفهوميتين، الجاهلية والقرآنية، في شأن مفهوم «الله»:

١- في المنظومة المفهوميّة القرآنية، تكون كلمة «الله» هي الكلمة الصِّمِيمِيَّة العليا، التي لا تهيمن فقط على حقلٍ دلاليٍّ واحدٍ خاصٍّ ضمن المعجم اللغويّ، بل على جملة المعجم اللغويّ المشتمل على الحقول الدلالية كلّها؛ أي على كلّ المنظومات المفهوميّة الأصغر التي تقع تحته، في حين أن المنظومة الجاهليّة للكلمات لا تمتلك مثل هذه الكلمة الصِّمِيمِيَّة العليا.

٢- في المنظومة القرآنية، لا يوجد حتّى حقلٌ دلاليٍّ واحدٍ غيرٍ مرتبطٍ بـ «الله» وغيرٍ محكومٍ بمفهومه الأساسي. أمّا في المنظومة الجاهليّة، فليس «الله» سوى عُضْوٍ في حقلٍ دلاليٍّ خاصٍّ واحدٍ. هناك نوعٌ من الالتحام المفهوميّ في نظرة القرآن إلى العالم، إحساسٌ بمنظومةٍ حقيقية مبنية على مفهوم «الله» وتدور حوله، مما هو غيرٌ موجود في المنظومة الجاهليّة (ص ٧٠-٧١).

٣- في المنظومة القرآنية، يوجد مفهوم «الآلهة» الأخرى. ويقول الأستاذ إيزوتسو في هذا الشأن: «علينا أن لا نخلط النظام الوجوديّ للأشياء بالنظام الدلاليّ. بتعبيرٍ آخر، حقيقة أن عالم القرآن في جوهره قائمٌ على توحيد الله monotheistic لا ينبغي أن

تقودنا إلى أن نعتقد خطأً، من وجهة دلالية ومن وجهة وجودية، أن «الله» يقف وحيداً من دون أنداد. بل الأمر على النقيض من ذلك، فهناك مفهومات لـ «آلهة» و«أوثان» في المنظومة القرآنية. والاختلاف فقط أن هذه الآلهة جميعاً تكون على صلة سلبية بـ «الله»؛ هي موجودة فقط بوصفها شيئاً يجب إنكار وجوده إنكاراً شديداً. ولنقل بمصطلحات أكثر دلالية، هي موجودة في القرآن ابتغاءً أن تُربط بمفهوم الباطل، بينما يُربط مفهوم «الله» بمفهوم «الحق» (ص ٧٢).

أما في المنظومة الجاهلية فيقف مفهوم «الله» جنباً إلى جنب مع مفهوم «الآلهة»، مع عدم تعارض البتة بينهم، طبعاً باستثناء ما عليه الأمر في الحقل الدلالي لـ «الله» المحدد جداً والخاص جداً المميز لليهود والنصارى في الجاهلية. لا يوجد في المنظومة الجاهلية تغيير حاد ملحوظ بين «الله» والآلهة الأخرى، حتى حيث يقف «الله» (تعالى) في قمة التسلسل الهرمي للكائنات المتجاوزة للطبيعة (ص ٧١).

مرجعيّات تقرير المفهوم:

فيما تقدّم من محطّات هذه الورقة، وقفنا في جملة الأمر عند قصد الأستاذ إيزوتسو من درسه الدلالي للقرآن الكريم، وعند علم الدلالة كما فهمه، وحددنا منهجية التحليل الدلالي التي طبقها ليصل إلى نظرة القرآن إلى العالم، ثم كانت وقفنا الطويلة نسبياً عند مفهوم «الله» في المرحلة الجاهلية وفي المرحلة القرآنية، كما قرره هو وأثبتناه نحن. وكنا نشير بين الفينة والفينة إلى المرجعيّات التي يعتمدها في تقرير هذا المفهوم. وفي مقدورنا القول مبدئياً إن الأستاذ إيزوتسو ممتك، فيما نقدر، عدّة الباحث الدلالي في الفضاء المعرفي الذي جال فيه عقله، وكانت لديه أدوات اكتشاف هذا الفضاء وفكّ ألغازه ومعمّياته. ولا يشكّ

أيّ متأمل في سعة الميدان الذي صال فيه، وفي تعقد المادة التي أخذ نفسه بمعالجتها، وفي قيمة النتائج والخلاصات التي انتهى إليها. وكان محتاجاً، في كل مرحلة من مراحل تقرير مفهوم «الله»، إلى مرجعيّات وبيّنات تؤكد سداد ما يقوم به وصواب ما يستخلصه ويقرره. ويمكن تحديد المرجعيّات التي اعتمد عليها في هذا الشأن بما يأتي:

١- القرآن الكريم:

كان منطقيّاً تماماً أن يعود الأستاذ إيزوتسو على القرآن الكريم في تحديد دلالة مفهوم «الله» في القرآن نفسه. لكنّ اللاف للنظر تماماً أنه كان يعود إليه في تحديد هذا المفهوم في المرحلة الجاهلية نفسها. وكان يرى أنّ القرآن يقدم وصفاً حياً جداً للواقع الفعليّ الذي يعيشه العرب في الجاهليّة. يقول مثلاً في شأن الحالة الأولى لتصور «الله» عند عرب الجاهلية الوثنيين، وهي الحالة التي تحدّثنا عنها قبل، حالة المفهوم الوثنيّ لله: «والنقطة المهمّة هي أنّ الأدب الجاهليّ ليس المصدر الوحيد للمعلومات المتوافرة لدينا في هذا الموضوع؛ فالمعلومات المباشرة تماماً يمكن الحصول عليها من الوصف الحيّ جداً للواقع الفعليّ الذي يقدمه القرآن نفسه» (ص ١٤٤).

وهنا يجعل القرآن الكريم الحاضن الدلاليّ لمفهوم «الله» في المرحلتين الجاهليّة والقرآنيّة، وهو حاضن حيّ جداً، كما يقول الأستاذ إيزوتسو، ليس فقط في بلاغته ودقّة وصفه، بل في موثوقيّته ومصداقيّته. ويُفهم مما يأتي به إيزوتسو في هذا الشأن أنّ القرآن نفسه ينطوي على صدقه وحقّه في ذاته، وذلك بما كان يعرضه على الجاهليّين من أسئلة، وما يثبته عنهم من إجابات لهذه الأسئلة. ولو أنّ الأمر لم يكن على هذا النحو لحفظ لنا شيء من إنكارهم وتكذيبهم. ولكنّ شيئاً من ذلك لم يحدث. كما يعتمد إيزوتسو تعجيب القرآن،

وتعجبه أحياناً، من عدم إيمان كثير من عرب الجاهلية بـ «الله» القرآني، برغم أن لديهم فهماً صحيحاً لمفهومه قبل نزول القرآن، كما يجيء مثلاً في قوله: «يعترف القرآن بأن المفهوم العام لـ «الله»، الذي فكّر فيه العرب المعاصرون لنزول القرآن، كان مرتبطاً ارتباطاً قوياً بالمفهوم الإسلامي لـ «الله». حتى إن القرآن يتعجب في عددٍ من الآيات المهمة [كذا] لماذا يمكن أن يكون أولئك الذين لديهم مثل هذا الفهم الصحيح لـ «الله» عنيدين جداً في رفضهم قبول حقيقة التعليم الجديد» (ص ١٤٤). ومن الأمثلة التي يسوقها في هذا الشأن قوله سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَنُنِي يُؤْفِكُونَ» [العنكبوت، الآية ٦١]. وقوله تعالى بعد ذلك بقليل:

«وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولَنَّ اللَّهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» [العنكبوت، الآية ٦٣].

ولا يتلکأ الأستاذ إيزوتسو أبداً في إعلان أن شهادة القرآن فوق أية شهادة، حتى في تقرير مفهوم «الله» عند العرب الوثنيين. ففي مناقشة النقاط الخمس التي ذكرناها قبل لمفهوم «الله» يقول بلغة المطمئن تماماً: «هذه النقاط الخمس الأساسية يمكن تبينها في بنية مفهوم «الله» في النظرة إلى العالم في الوثنية العربية. ونعرف هذا من خلال شهادة القرآن. وطبعاً لا يمكن أن يكون ثمة شهادة أقوى في هذه المسألة» (ص ١٤٧).

وحين يكون على الأستاذ إيزوتسو أن يقارن في صدق المرجعية بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، ينبري بلغة الواثق إلى تفضيل القرآن. ففي تقرير أن «الله» سبحانه عدّ في المنظومة الجاهلية «ربّ الكعبة» يقول: «وعلى قدر كبير من الأهمية في تحديد المكانة التي احتلّها «الله» [سبحانه] في المنظومة الجاهلية للمفهومات، حقيقة أنه عدّ «ربّ الكعبة»،

أقدس حَرَمٍ في وسط جزيرة العرب. ونستطيعُ التّديليلَ على هذا بيّناتٍ وافرةٍ من الشّعْر الجاهليّ، لكنّه لا شيءٌ طبعاً يمكن أن يكونَ أكثرَ حَسَمًا وثقّةً من القرآن نفسه» (ص ١٤٩).

ولعلّه مأذونٌ لنا بعد ذلك أن نقول إنَّ الأستاذَ إيزوتسو، وهو المَطْلُ على عالم القرآن بهذه الثقافة المتعدّدة العناصر المختلفة المرجعيّات، يؤمن بأنّ النّصّ القرآنيّ الذي بين أيدينا هو الذي نزلَ على محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وحُفِظَ كما هو حتّى وصل إلينا، وأنّه أيضًا قولُ الله الذي ليس ثَمّةُ صدقٍ حديثاً منه، «ومَنْ أصدَقُ من الله حديثاً» [النساء، الآية ٨٧].

٢- الشّعْر الجاهليّ:

يأتي الشّعْرُ الجاهليّ عند إيزوتسو في المنزلة الثانية بعد القرآن الكريم في اعتماده مرجعيّةً دلاليّةً في تحديد مفهوم «الله» في المرحلة الجاهليّة. وذلك أمرٌ طبيعيّ حين نضع في الحِسبان أنّ الشّعْرَ الجاهليّ يقدّم الفضاء الاستعماليّ للمعجم اللّغويّ الجاهليّ pre-islamic vocabulary. لكنّه لا أحدٌ يجادلُ في سبّ القرآن الكريم في هذا الميدان؛ نظرًا إلى الوثوقيّة التي يحظى بها مُطلقًا وقياسًا إلى البيّنة الشّعريّة. ولا يُخفي الأستاذُ إعجابه بلُغة الشّعْر الجاهليّ إحكامًا وصَفَلًا وتطوّرًا فنيًا في المرحلة التي سبقت الإسلام مباشرةً، إذ نجده يقول في هذا الشأن: «عندما ظهر الإسلامُ كان الشّعْرُ قد أُحكِمَ وصُقِلَ إلى حدّ كبيرٍ جدًّا في صورة فنّ بالمعنى الذي نفهمُ فيه عادةً هذه الكلمة اليوم، تقريبًا. ولم يعد الشّعراءُ الجاهليون المشهورون، مثل امرئ القيس وطرفة وآخرين، من صنف الكهنة أو (Shamans)، كانوا بدلًا من ذلك فنّانين حقيقيين» (ص ٢٢٩).

وأمثلة استعماله الشّعْرَ بيّنةً دلاليّةً، في تقرير مفهوم «الله» عند الجاهليّين، كثيرةٌ

نكتفي منها بمثالٍ واحد:

في مناقشة تصوّر «الله» ربّاً للبيت العتيق يقول: «فالله، في هذه الصّفة الخاصّة، كان معروفاً بين العرب الجاهليّين باسم «ربّ البيت» أو «ربّ الكعبة» أو «ربّ مكّة». ويقدم الأدب الجاهليّ الدليل الواضح على أنّ تصوّر «الله» ربّاً للحرَم المكيّ كان واسع الانتشار جدّاً بين العرب، حتّى خارج الإطار الضيق لمدينة مكّة. وأقدم ههنا أحد الأمثلة الأكثر أهميّة. وما يأتي بيتٌ للشاعر النّصرانيّ الجاهليّ الشهير جدّاً من أهل الحيرة، عديّ بن زيد. والبيت موجودٌ في واحدةٍ من قصائده التي نظّمها وهو في السّجن، الذي ألقاه في غيابه الملك النّعمان الثالث:

سعى الأعداء لا يألون شراً عليّ، وربّ مكّة والصّليب

ويشرح البيت على هذا النحو: «في هذا البيت يدعي عديّ بن زيد براءته التامة، ويقول إنّ سوء فهم الملك لم يسببه إلاّ سعيّ المقتربين الحاسدين له على حظوته الطيبة لدى الملك. وابتغاء أن يعطي وزناً خاصّاً لإعلانه يُقسِم بربّ مكّة والمسيح جامعاً «الرّبّين» معاً في قسَم واحد» (ص ١٥٠).

ويتجلّى شيءٌ من تمكّنه من ناصية العربيّة في تفسيره لهذا البيت، عندما عمد إلى شرح كلمة «الصّليب» فيه بالمثلوب *crucified*، بمعنى المسيح، وليس بالصّليب Cross كما ذهب إلى ذلك بعضُ الشّراح. ويعلّق على ذلك بالقول: «وأفضّلُ تفسيري لأنّه يجعلُ التّعبيرَ أنشطَ وأقوى؛ فإنّه يضع ربّين مختلفين - المسيح والله - جنباً إلى جنب. وإذا ما تبنيّا التفسيرَ البديل، فإنّ الإشارةَ إلى المسيح تغدو أقلّ مباشرةً، ويبدو التّعبيرُ يفقد بذلك الوضوح، إذا جاز التّعبير، ويصبح أقلّ فعاليّةً» (حاشية ص ١٥٠).

و يستخلصُ الأستاذُ إيزوتسو من هذا البيت بعضَ الخلاصات المهمّة في تحديد

مفهوم «الله» في الجاهلية، ومن ذلك:

١- أن إقسام رجلٍ مثقفٍ متنورٍ كعديّ في واحدٍ من أقسامه بـ «ربّ مكّة» و«المسيح» معاً مهمّ لسبيين:

أولهما أن كَوْنَ عربيّ نصرانيّ على قَدْرِ كبيرٍ من الثقافة ويعيشُ في الحيرة بعيداً عن مكّة، لا عربيّ وثنيّ، استعمل مفهوم ربّ الكعبة على هذا النحو، يُظهر أكثر من أيّ شيءٍ آخر كمّ كان هذا المفهوم الخاصّ لـ «الله» واسع الانتشار ومؤثراً. والثاني أن التصورَ النصرانيّ الصّرف لـ «الله» كان سائداً بين النصارى العرب في ذلك العصر.

٢- أن بيتَ عديّ يوحى، على الأقلّ لدى إيزوتسو، أنه كان في علم النفس النصرانيّ ميلاً أو نزعةً غيرُ واعيةٍ إلى توحيد مفهومهم النصرانيّ لـ «الله» مع المفهوم العربيّ الوثنيّ الصّرف لـ «الله» بوصفه ربّ الحرم المكيّ. ويقول هنا مستدرَكًا: «ولن أقول: إنه توحيد تامّ، بل، على الأقلّ، الخطوة الأولى نحوه، أي عدم التنازع بين الاثنين. وإلا فلما كان التعبيرُ سوى جمعٍ غريبٍ متنافرٍ للفكر (ص ١٥١).

٣- أن هذا النوع من المواقف لدى نصارى العرب، لا بدّ من أن يكون قد لعب دوراً مهماً جداً في تطوّر مفهوم سامٍ وروحانيّ لـ «الله» بين العرب الجاهليّين أنفسهم. ولعلّ ما قدّمنا هنا يُلمع، بين أشياء كثيرة، إلى القُدرة الواضحة التي بيدها إيزوتسو في استنطاق المرجعيّات واستنباط التأويلات.

٣- الحديثُ النبويّ الشريف:

يوظف الأستاذ إيزوتسو الحديث الشريف مرجعيّة مهمّة في تقرير المفهومات المتطوّرة

في المرحلة الجاهلية - القرآنية. وقد يعمد أحياناً إلى إعمال قوانين الجرح والتعديل في الأحاديث التي يعتمدها. وفي مقدور المرء أن يثبت هنا عدداً من الأمثلة للقضية التي نحن في صددها، لكننا سنكتفي بمثالٍ واحد، على غرار ما فعلناه في شأن الشعر:

في سياق الحديث عن مسألة أن المفهومات الدنيئة اليهودية - المسيحية كانت شائعة في المرحلة التي بدأ فيها الوحي ينزل على النبي محمد عليه الصلاة والسلام، يقول: «...ويتجلى هذا تمامًا في كثير من الأحاديث المهمة. وسأجعل واحدًا منها مثالاً مهمًّا؛ وهو حديث مشهورٌ حول وَرَقَةَ بن نوفل مرتببٌ بالظهور الأول لمحمد على مسرح التاريخ نبياً ورسولاً لله، ويثبته البخاري في الباب الذي عقده لـ «كيف كان بدءُ الوحي إلى رسول الله» في صحيحه...» (ص ١٥٤ - ١٥٥).

وبعد أن يثبت الشطر الرئيس من القصة كما نقله لنا البخاري يقول: «ولا سبب واقعيًّا للشك في صدق هذا الحديث؛ بل على العكس فإنَّ مجيء كلمة «ناموس» نفسه، التي هي يقيناً غير قرآنية، بدلاً من الكلمة القرآنية العادية «التوراة»، يدلّ دلالةً قويّة على صحّته وحقيقته. وذلك أن كلمة «ناموس»، التي هي على الحقيقة النقطة المحورية في القصة، هي تمامًا الكلمة اليونانية nomos، بمعنى الشريعة؛ أي المرادف التام للكلمة العبرية «توراة» (ص ١٥٥).

٤- أرضية ثقافية ذات مصدر عربيّ وغربيّ:

ييدي الأستاذ إيزوتسو في تقريره مفهوم «الله» في المرحلتين الجاهلية والقرآنية خبرةً ثقافيةً متعددة المصادر. وتمثل المعارف التي يقدمها مثلاً في شأن الشعراء الجاهليين مخزوناً معرفياً مهمًّا، كالذي نجده مثلاً في حديثه عن الشاعر عدي بن زيد العبادي إذ يقول: وما هو جديرٌ بالذكر... أن الشاعر عدي بن زيد كان نصرانياً من

العرب، لكنّه لم يكن عربيّاً بسيطاً ولا نصرانيّاً عادياً. بل كان رجلاً على أكبر قدرٍ من الثقافة في عصره. فقد نُشئ ورُبِّي في مجتمعٍ فارسيّ أرسقراطيّ عندما كانت الثقافة السّاسانيّة في ذروتها في عهد كسرى أنوشروان؛ شغلّ وظيفةً رَسميّةً عالية، وذهب إلى القسطنطينية بصفة دبلوماسيّ، إذا جاز التّعبير، عندما كان الإمبراطور تيبريوس الثاني على رأس الدّولة البيزنطية، وتعرّف النصرانيّة على نحو عميق في هذا المركز الكبير للمسيحيّة. ولكونه شاعرًا عربيّاً، عدّ بحقّ أعظم قبيلةٍ تميم كلّها» (ص ١٥١).

ويبدي قدرًا أكبر من هذه الخبرة، حين يتحدّث عن أميّة بن أبي الصّلت، الممثل

عنده لـ «الحنّفاء» (ص ١٥٩ وما بعد).

وليست المعلومات التي يقدّمها في شأن بعض ملوك المناذرة والغساسنة بأقلّ أهميّة من ذلك. ولدينا حدسٌ بأنّ مرجعيّته في أمثال هذه القضايا استشراقيّة، دارسةٌ للثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ وقد يُفصح أحيانًا عن مصادرها، وقد تكون عربيّة خالصة. ولا يعدّم المتأمل في الدرس الدّلاليّ عند الأستاذ إيزوتسو بعض المقارنات التي يعول فيها على مصادر يونانيّة وفارسيّة وعبريّة.

وينبغي أن يكون معلومًا هنا، أنّنا لا نرمي إلى تقديم إحصاءٍ دقيقٍ لمصادر ثقافة الأستاذ إيزوتسو، فلذلك مكانٌ آخر، فما شئنا الإلماع السّريع إليه هو المرجعيّات الأساسيّة التي اعتمدها في تحرير مفهوم «الله»، الذي خضع لتسوّر كبير بانتقاله من المنظومة المفهوميّة الجاهليّة إلى منظومة القرآن. وقد بدا لنا المرحوم الأستاذ إيزوتسو أقرب إلى الدّارس المسلم المؤهّل بثقافةٍ شرقيّةٍ وغربيّةٍ جيّدة، منه إلى مستشرقٍ مهتمّ بتطوّر المفهومات في الثقافة القرآنيّة.



آفاق الأدب المؤدّب في «الفصول والغايات» لأبي العلاء المعريّ

تقصدُ هذه الورقةُ إلى إبراز بعض ملامح ما نسمّيه الأدبَ المؤدّب في كتاب «الفصول والغايات» لأبي العلاء المعريّ. وتنطلق أساسًا من فرضيّة تبدو على قدر كبير من الأهميّة، تتمثّل في أنّ أبا العلاء أعدّ نفسه منذ مطلع حياته ليكون معلّمًا للعربيّة بمعجمها الأصيل الواسع جدًّا وعلومها المختلفة، وللحكّمة والحياة العمليّة السويّة المفضية إلى طيب السيرة وحُسن المنقلب.

وتتخذُ الورقةُ وسيلةً لتحقيق هدفها مناقشةً جملةً قضايا تحسّبُ أنّ إيضاحها وبلورتها وبَسْط القول في ملاحظها تُفلح متكاملةً في جلاء القضية التي تشاء تقديمها للمُتّابع. وهذه القضايا هي:

أولاً - أبو العلاء العالمُ المعلّم للعربيّة والحكّمة الإيانيّة.

ثانيًا - كتابُ الفصول والغايات والمقاصدُ التعليميّة فيه.

ثالثًا - فضاءات علوم العربيّة في الفصول والغايات:

١ - فضاء اللّغة معجّماً وأساليب.

٢ - فضاء النّحو والصّرف.

٣ - فضاء العرّوض والقوافي.

رابعًا - دروس الإيمان في الفصول والغايات.

أولاً - أبو العلاء العالمُ المعلمُ للعربية والحكمة الإيمانية:

تشهد أثارُ أبي العلاء الشعريةُ لشاعرٍ محلّق في آفاق القريض. فقد كان المنظومُ عنده فضاءً لروح قويّ الملاحظة دقيقِ الفحص للقضايا متألمٍ من صفعات وجودٍ يحسُّ بتضاريسه إحساسًا قويًّا، لكنّه يعزّ عليه فهمه بمنطق العقلِ الجدليّ التحليليّ الرابط للنتائج بالمقدمات والمسبّبات بالأسباب. وفي الحسبان أن امتحانَ النفس أو القدرة الذي ابتُي به أبو العلاء وتجلّى في مظاهر كثيرة في شعره ونثره وسلوكه يجيء تعبيرًا عن الإحساس بالقدرة ضمن العجز. فأبو العلاء عند نفسه قادرٌ قدرةً يفوق بها غيره، وهو نفسه أيضًا عاجزٌ عجزًا تلتوي الظنونُ في ماهيته أمام صنيع مَنْ «خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون» [القرآن، سورة الأنعام، الآية ١].

نعم، في مضمار الشعر الأخاذ أعدّ أبو العلاء نفسه ليكون معلمًا للعقل والحياة والفرن، أمّا في ميدان النثر الفنيّ الجميل فوجد مندوحةً لتعليم أشياء كثيرة، في طليعتها علومُ العربية معجمًا وأساليب ونحوًا وصرفًا وعروضًا.

وفي مجاليّ الشعر والنثر يجد المرءُ في نفسه دافعًا إلى القول إنّ أبا العلاء كان ينشد العلاء، فوجدّه في شخصيّة من يعلمُ الناس الخير، وهو مطمئنٌ إلى أهليّته لذلك. ويعني الاطمئنانُ إلى الأهلية هنا، في وجه من الوجوه، إعدادَ النفس بضروب من المجاهدة تمضي في اتجاهين اثنين: أوّلها الإقبالُ بنهمٍ على التحصيل بقلبٍ عقولٍ ولسانٍ سؤال، كما قالوا في شأن بعضهم. ويتجلّى القلبُ العقولُ عنده في اعترافه الذي يقول فيه: «ما سمعتُ شيئًا إلّا حفظته، وما حفظتُ شيئًا فنسيته». وثانيها إقدامُ النفس على المكروه،

وهي لا تكره إلا ما خالف هواها وجافى طبيعتها. وفي حياة أبي العلاء العملية ما يدفع إلى القول إنه جارى إلهام نفسه في تقواها، لا في فجورها. ويعني الأمران تهذيب العقل واللسان بتحصيل العلوم، وتهذيب النفس بهجر المنبوذ المطرّح في الفكر والقول والعمل. هكذا انتظر أبو العلاء من غرسة علمه أن تثمر نوعين من الثمر، كلٌّ منهما مهمٌّ لنفسه ولمجتمعه؛ وهما ضبطُ معاقدِ علومِ العربيّة، وإنهاء كرمِ النفوس وزكائها. وحلقةُ الوصل بين الأمرين، فيما نرى، إدراكٌ عميقٌ لسلوكِ الكتابِ العزيز وكلامِ النبوة في تعليم الخير والفضيلة والكمال. فإنّ الكلامَ الإلهيَّ وكلامَ النبوة كليهما يقولان إنّ التعليم المقوي لإنسانية الإنسان يكون بالأداء الجميل والصياغة المحكّمة والتعبير المنشط لآلات الإدراك عند الإنسان. وغير بعيدٍ عن محفوظ متوسّطي الثقافة عندنا شهادةُ الوليد بن المغيرة الجاهليّ في البيان القرآنيّ الممتلِك، في رؤيته، للحلاوة والطلاوة. ولعلّ من تعليمِ الله الإنسانَ ما لم يعلمْ إدراكنا، اليوم، أنّ ابنَ المغيرة أخذ بالأداء القرآنيّ الأخاذ؛ أي الحاملِ اللغويّ الجميل، في الوقت الذي كان فيه محترسًا من أخذ المعنى الجميل، معطلًا آلة الاستجابة له.

ويذهبُ بنا حديثُ الحلاوة والطلاوة في البيان العالي إلى القول إنّ أبا العلاء أخذَ نفسه في حياته بمقولة التعليم بالجمال، المفضية فيما نرى إلى ما سمّيناه الأدب المؤدّب، أي المعلّم المرّي. فقد كان الرّجلُ مدرّكًا أنّ النفس تسلسُ مقادتها حين تُقاد بها وافق هواها، وجانس طبيعتها، ويسهل عليها تحصيلُ العِلْم حين يُساق إليها في قوالبٍ تعبيرية محرّكة لجلبتها هازةً لطبّعها.

ولعلّه، من هذه الوجهة، شاء أن يكون في «الفصول والغايات» خاصّة معلّمًا

لعلوم العربيّة وللحكّمة الإيانيّة في قوالب أدبيّة من الطراز الرّفيح.

ثانياً - كتابُ الفصول والغايات والمقاصدُ التعليميّة فيه:

يأتي عنوانُ الكتاب «الفصولُ والغاياتُ في تمجيدِ اللهِ والمواعظ» ليقول لنا إنّ مادّة الكتابِ هي فصولٌ أدبيّةٌ نثريّةٌ منتهيةٌ بنهاياتٍ موحّدةٍ موزّعةٍ على أحرف الهجاء. فثمة فصولٌ غاياتها، أو نهاياتها، الهمزة؛ إذ ينتهي كلّ فصلٍ منها بكلمةٍ نهايتها همزة. وهكذا تكونُ غاياتُ الفصولِ كلماتٍ من مثل: الأباء، الإباء، الحُوباء، الأُطباء.. إلخ. وثمة فصولٌ أخرى غاياتها الباء؛ إذ تنتهي بكلماتٍ مثل: السّحاب، ارتياب، الأحاب، الذّاب، الذّهاب.. إلخ، وهكذا.

والموجودُ المحقّقُ من الكتابِ جزءٌ واحدٌ فقط ينتهي بفصلٍ غايته خاء. وبينه العنوانُ أيضًا على موضوع الكتاب وأنه في تمجيدِ الله سبحانه وفي المواعظ. وتنبئ طريقةَ عرّضِ مادّة الكتاب عن أنّ المؤلّف كان يملّي فصوله على تلاميذه، فيختم الفصلَ بالغاية، ويعمد إلى شرحِ الغريب الوارد في تضاعيفِ الفصل. حتّى إذا انتهى من الشّرح والتفسير عاد إلى الإملاء مشيرًا إلى ذلك بكلمة «رَجَع».

أما مادّةُ الكتابِ نفسها فإنشاءً نثريّ غايةً في إحكام النّسج ومثانة السّبك وجودة الاختيار، وقد ملأه مؤلّفه بثنّى العلوم من اللّغة والأدب والعروض والصّرف والتّاريخ والحديث والفقه والفلك وعلم النجوم وغير ذلك مما لم يسبق لغيره جمعه بالطريقة التي سلّكها (مقدّمة الكتاب، ص: ه، و).

وتُظهِر المادّةُ العلميّة في الكتابِ وأسلوبُ أبي العلاء في عرّضها وتقديمها احتشادًا وتبهيؤًا وإعمالًا قويًّا للعقل والحافظة، فعَلّ الكريم الذي يقصد عقائلَ ماله يُتحف بها

العُفَاءَ والطَّالِبِينَ، جاعلاً من ذلك شاهداً على خليقة متأصلة وطبيعة غلابة.

ولا يجد المتأمل غضاضةً في زَعْمِ أَنَّ أبا العلاء، الذي شاء لنفسه أن يكون معلِّماً، حكَمَتَهُ في «الفصول والغايات» بواعثُ تعليميةٍ واضحةٍ المعالم، فكان صنيعةً في الكتاب مثلاً جيداً للأدب المؤدَّب الذي يحرص على توصيل المعارف والخبرات في قالبٍ أدبيٍّ جاذبٍ للنفوس موقظٍ للحواسِّ مُبهِجٍ للعقل.

ثالثاً - فضاءاتُ علومِ العربيةِ في الفصول والغايات:

تنبئ مؤلفاتُ أبي العلاء الشعريةُ والثريةُ، كما بدا فيما قدّمنا، عن عالمٍ كبيرٍ وداعيةٍ إلى الصِّلاح والاستقامة قليل النظر في تاريخ الأدب العربيِّ. ويدرك قارئ آثاره سريعاً أنَّه يَعُدُّ اللُّغَةَ العربيةَ وعلومها مِرْقاةً يصعد عليها النّوابعُ والملمَّهون إلى مصافِّ عاليةٍ فيما ينبغي أن يتنافس فيه المتنافسون. وفي مستطاع المعرِّف بأبي العلاء أن يقول إنّه كان يرى في التّأليف وتشرُّ العِلْمِ وسيلةً لمرضاة الله سبحانه وخلاصاً من سَخَطِهِ وغضبه. كيف لا، وهو الذي يقول: «عِلْمٌ رَبُّنَا مَا عِلْمٌ، أَنِّي أَلْفَتُ الكَلِمَ أَمْلُ رضاهُ المُسَلِّمُ، وَأَتَقِي سَخَطَهُ المُؤَلِّمُ. فَهَبْ لي ما أبلغُ رضاك من الكَلِمِ والمعاني الغِراب» (الفصول والغايات، ص ٦٢).

والصَّحيحُ أنَّ المعارف التي يحرص أبو العلاء على تقديمها لقارئ كتابه هذا كثيرةٌ، ويحتاج حصرها وضبطُ منهجه في تقديمها إلى فضاء أكبر من هذا المتاح لنا هنا. وقد أشرنا من قبلُ إلى أننا سنديرُ حديثنا على علوم العربيةِ الأساسيةِ، ولن يكون منا وقوفٌ عند المعارف الأخر الكثيرة التي انطوى عليها الكتابُ، وقصدَ المؤلِّفُ إلى نشرها وتعليمها. وفضاءاتُ علومِ العربيةِ التي سنقف عندها هي:

١ - فضاء اللّغة معجمًا وأساليب:

يبدو همّ تعليم العربية مفرداتٍ وأساليبٍ مستبدًا بنفس أبي العلاء. بل يستطيع المتأمل أن يقول باطمئنان إنَّ الرّجل نصب نفسه ليكون محيياً لهذه اللّغة ألفاظاً ومعاني وطرائق تعبير. وكأنّه كان في ضيقٍ من دُروس القدر الأكبر من معجمها وغيابه عن الألسنة والشّفاشق، فشاء هو أن يعيدها سيرتها الأولى بجعل كثير من مادتها ومخزونها مادةً لتعليم طائفة من التلاميذ، ربما تزهو العربية ويطيب جناها بما سيقدمونه هم أيضاً لمن يتلمذ عليهم.

ويُفهم هنا أمر مهمّ، وهو أن أبا العلاء كان على أن اختيار المادة اللّغوية الجيدة وتقديمها في قوالب أدبية راقية وإفهام المتعلمين دقائقها وأسرارها، من أسباب تقوية العربية وشدّ أزرها ومضاعفة ثماتها. وليس بمستكبر، فيما نرى، أن نزع أن أبا العلاء كان وحده مدرسة لإحياء العربية وإنماء شجرتها. ونكتفي هنا بتقديم فصلين من «الفصول والغايات» يوضحان طبيعة المادة اللّغوية التي كان يقدمها والنهج الذي سلكه في تقديمها:

أ - يقول في فصل: «أنت، أيها الإنسان، أغرُّ من الطّبيّ المقيم، لست بالعامر ولا المعتمِر، ولا في الصّالحات بالمؤتمِر. أحسبت الخير ليس بمؤمِر؟ - بلى، إنّ للخير ثمرة لذت في المطعم، وتضوّعت لمن تنسّم، وحسنت في المنظور والمتوسّم، وجاوزت الحدّ في العِظْم، وبقيت بقاء السّلم. فما ظنك بثمره هذي صفتها لا يمكن السّارقة كفتها، ولا تذوي في الوقْدة نُضرتُها، قد أمنت أجيح القيظ وصنابر الشتاء. غاية.

تفسير: أغرُّ من الطّبيّ المقيم: مثل. ويقال إنَّ الطّبيّ يُصاد في اللّيلة القمرية. الكفّت:

الضمُّ والجمْع. (الفصول والغايات، ص ٦).

ب - ويقولُ في فَضْلِ آخِر: «اللَّهِمَّ، اجْعَلْ ذِكْرَكَ عَذْبًا على عَذْبَةِ لِسَانِي، ومُغْلَدًا طوْلَ حَيَاتِي في خَلْدِي، ونَفْسًا عند الكُرْبَةِ لِنَفْسِي، ومُنْبِطًا لِلْحِكْمَةِ في قَلِيبِ قَلْبِي. وأسألُكَ عَصْمَةً من الذَّنوب؛ فإن لم أكنْ أهلاً للعصمة فلتكنْ جرائمي معكَ لا مَعَ عِبَادِكَ؛ فَإِنَّكَ الحَلِيمُ الكَرِيمُ، وإنا معشَرُ الإنسِ فينا سوءُ ظَنِّيرٍ وقَلَّةُ اِحْتِمَالٍ. واجْعَلْ، رَبِّ، طاعَتَكَ سِيفِي على العَدُوِّ وسِنَانِي، وزادِي في السَّفَرِ وراحتِي، وأنسِي في الوحْدَةِ ولَدَّتِي. وأعوذُ بِكَ، مَنْشَى الخَلْقِ، من أذُنِ كَأذُنِ طَوِيِّ الزَّجَاجِ الَّذِي ماؤُهُ حِبرٌ ورِشاؤُهُ يَرِاعُ، لَهُ أربَعُ أذَانٍ يُجذَّبُ بِها فَيَتَّبِعُ، وهو مع ذلك لا يسمع؛ ومن فَمِ كالجِوارِ ما طُرِحَ فِيهِ لَهْمَةٌ؛ ومن يَدِ كيدِ الصَّبِيِّ، تَبْهَشُ إلى كَلِّ شَيْءٍ. وليكنْ لَيْلِي فيكَ لَيْلٌ أَنْقَدَ ونهاري لَكَ نَهَارَ الطَّيْرِ الغِراثِ. غَايَةٌ

تفسير: عَذْبَةُ اللِّسانِ: طَرَفُهُ. والْحَلْدُ: النَفْسُ. وتَبْهَشُ: تمتدُّ إلى كَلِّ شَيْءٍ. وأنقَدَ: هو القُنْفُذُ، ويُقال: ابنُ أَنْقَدٍ، وباتَ بليلاً أَنْقَدَ: إذا لم يَنَمْ (الفصول والغايات، ص ١٧٣).
وتعنَّ لنا من تأملِ الفضلَيْنِ بعضُ الأمورِ المتَّصلة بتعليمِ المعجمِ العربيِّ مفرداتٍ وأساليبٍ:

١- غَلْبَةُ السَّجْعِ، الَّذِي هو في البديعِ العربيِّ اتِّفاقُ الفاصلتينِ في الحرفِ الأخيرِ. والفاصلةُ هي الكلمةُ الأخيرةُ من كَلِّ فِقْرَةٍ (مَجْدِي وهبة: معجم المصطلحات العربيَّة في اللُّغة والأدب، ص ١١١).

٢- غَلْبَةُ الجِناسِ، الَّذِي هو في البديعِ العربيِّ تشابُهُ اللَّفْظَيْنِ في النِّطقِ مع اختلافِهما في المعنى (معجم المصطلحات، ص ٧٨).

٣- غَلْبَةُ التَّشْبِيهِ والتَّمثِيلِ الَّذِي يُرادُ منه الإيضاحُ والبيانُ وتحسينُ الخَيْرِ وتقبِيحُ الشَّرِّ.

٤ - اعتمادُ المادّة التّربويّة التّأديبيّة التي تحضّ على فعلِ المعروف وتترك المنكر والارتقاء بالإنسان إلى حيث يكون مُرضياً لربّه سبحانه، مُحسناً إلى نفسه، وإلى الخلق جميعاً.

٥ - تطعيمُ المادّة التّعليميّة ببعض الغريب الذي يعمد المؤلفُ إلى شُرّحه في نهايات الفصول.

٦ - اعتمادُ الأمثال والأقوال المأثورة والعبارات المحفوظة عن العرب.

والمستتجّ المفيدُ ممّا نحن إزاءه هنا ما يأتي:

آ - غزارة المحفوظ اللّغويّ عند أبي العلاء، ويصوّر هذا مبلغَ الدّرس والتعلّم الذي أخذ به نفسه، وشاء أن ينشر نتاجه ويذيعه بين تلامذته. ويظهرُ أبو العلاء هنا معلّمًا للعربيّة ألفاظًا ومعاني وأساليب.

ب - يجمع أبو العلاء في تعليمه بين جمال الأداء وافتتان الأسلوب، وبين الدّعوة إلى كلّ ما يُفضي إلى الكمال الإنسانيّ. وعلى هذا النحو يكون داعيًا إلى سبيل العربيّة بالحكمة والموعظة الحسنة.

ج - يظهر أبو العلاء هنا معلّمًا لأدب الدّرس وأدب النفس، وينتمي نتاجه هنا بجدارةٍ إلى ما أسميناه الأدب المؤدّب.

٢ - فضاء النحو والصّرف:

يمثّل النّحو والصّرف اهتمامًا كبيرًا في جُملة اهتمامات المعريّ. وتُظهر مؤلّفاته وآثاره في هذا المجال المعرفيّ أنّه عالمٌ كبيرٌ ثابتُ القلب والقَدَم في هذا الميدان. ويجد المرء غيرَ قليل من مباحث النّحو والصّرف في الفصول والغايات. ونحسب أنّ إيرادَ نموذَجين من هذا القبيل كافٍ لإيضاح طبيعة تعامله مع المادّة الصّرفية:

آ- يقول في فصل: «رَبِّ، أبلغني هواي، وارزقني منزلاً لا يلجُه سِوَاي، مَنْ دَخَلَه أَمِنَ، فهو كَعِنْدَ، وأنا كَمِنَ، ولا تجعلني ربّ في الصّالحين كِوَاو الحزْم، والثابتة في الحزْم. وأثبت اسمي في ديوان الأبرار مع الأسماء المتمكّنات». غاية.

تفسير: عِنْدَ لا يدخل عليها من الحروف شيءٌ غيرِ مَنْ. وقولُ العامّة: ذهبنا إلى عِنْدِه، خطأ. وزعمَ النحويّون أنّ «عِنْدَ» غيرُ محدودة لأنها تقع على الجهات السّت، و«إلى» للغاية، فامتنتع عِنْدُ من دخول إلى عليها؛ لأنّ في إلى بعضُ التخصيص.

واوُ الحزْم هي التي تُزاد في أوّل بيت الشعر، ويكون الوزنُ مستغنياً عنها، وأكثرُ ما يزيدون الواوُ والفاءُ وألفُ الاستفهام للحاجة إليهن. . .

والواوُ الثابتةُ في الحزْم قولكُ للواحد: لم يغزو، وإنّما تثبتُ ضرورةً في الشعر

كقوله:

هَجَوْتُ رَبَّانَ ثُمَّ جِئْتُ مَعْتَذِرًا مِنْ هَجْوِ رَبَّانَ، لَمْ تَهْجُو وَلَمْ تَدَعِ

فالمتقدّمون من البصريّين يجعلون الفعلَ في هذا ممّا بُلغ به الأصلُ في الضرورة؛ لأنّ

أصلُ يهجو أن يكونَ مضمومَ الواو؛ لأنّه في وزن يفتل؛ فيقدّر الشاعرُ أنّ الواوُ

مضمومةٌ في حال الرّفع فيسكّنها في حالِ الجزم ويشبّتها.

وكان أبو عليّ الفارسيّ يرى في مثل هذه الواو التي في قوله «لم تهجو» أنّها غيرُ

الواو التي في قولك «هو يهجو»، وأنّها زيدت للضرورة كما زيدت الياءُ في قولِ الشاعر:

سَوَاعِيدٌ يَخْتَلِينَ اخْتِلَاءً كَالْمَغَالِي يَطِرْنَ كُلَّ مَطِيرِ

وكذلك الياءُ عنده في قراءة ابن كثير في قوله تعالى: «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ» ليست

الياءُ التي في قولك: هو يتّقي ويصبر؛ وإنّما هي ياء مجتنبَةٌ لتمكين الحركة. وكذلك يرى

الياء في قول الشاعر:

ألم يأتيك والأنباء تنمي بما لاقت لبون بني زياد
والمذهب القديم أنه بلغ بها الأصل فقال في الرفع: يأتيك، وأسكن الياء في الجزم.
والأسماء المتمكّنات هي التي لا يلحقها علة (الفصول والغايات، ص ١٢٢ - ١٢٤).

ب - ويقول في فصل آخر: «خالقي، لا اختار شبة الظالمين؛ فإن الشيتين يتشابهان
فينقلها التشابه إلى الاتفاق؛ كأن المكسورة المشددة، أشبهت الأفعال فجاء بعدها
اسمان؛ آخرهما كالفاعل، وأولها كالمفعول. وكذلك ما قاربها من الأدوات.

لا تجعّلي، ربّ، معتلاً كواوِ يقوم، ولا مُبدلاً كواوِ موقن تُبدل من الياء؛ ولا أُحِبُّ
أن أكون زائداً مع الاستغناء، كواوِ جدول وعجوز. فأما واوِ عمرو فأعوذ بك، ربّ
الأشياء، إنّها هي صورة لا جرس لها ولا غناء، مُشبهها لا يُحسب من النّسبات. غاية.

تفسير: إنّ يشبهونها بالفعل الذي يتقدّم مفعوله على فاعله؛ مثل: ضرب زيداً
عمرو. وما قاربها من الأدوات مثل ليت ولعل، وما أشبهها.

وواوِ جدول وعجوز زائدتان؛ لأنّهما من الجدول والعجز (الفصول والغايات،
ص ١٤٢).

وأبرز الملامح التي يخال المرء أنّ عليه أن يسجلها في المقام الذي نحن فيه ما يأتي:

١ - أنّ أبا العلاء مُحيطٌ إحاطةً واضحة المعالم بتاريخ النحو والصرف ومدارسها
ومذاهب النحاة فيها ومباحثها الأساسية والفرعية.

٢ - أنّه يقتل القضايا بحثاً ومناقشةً وتعليلاً، ويعرض لوجهات النظر المتعددة في
القضية الواحدة، وهذا من شأن المعلم الحريص على إيصال علمه إلى الآخرين،

الذي يرى فيه مِرْقَاةً إلى الفوز والفلاح في المآل.

٣ - أنه لا يرى أيّ تباعدٍ أو تنافرٍ بين حِسِّ الدِّين وحِسِّ الدُّنْيَا، بل يرى أنَّ تعليمَ العربيَّة وعلومها والارتقاءَ بها ممَّا يقربُ إلى الله زُلْفَى. وهذا مظهرٌ جليٌّ لما أسمىناه الأدبَ المؤدَّب.

٤ - أنه يقدِّم قضايا العِلْمِ المجرَّدة الجاقَّة في قالبِ الحِكْمَةِ الإيمانيَّة التي يكون فيها عيارُ العقل وميزانُه في الفؤاد، وَفَقَّ تعبيرِ العلامة محمد إقبال.

٥ - أنَّ عَقْلَ أبي العلاء المَخْتَرِنَ لَقَدْرٍ هائلٍ من العلوم والمعارف والمباحث قادرٌ على استحضار المتباعدات والمختلفات وجمعها في موضع واحد، كالذي نجده مثلاً في حديثه عن الواو بأنواعها المختلفة.

٣- فضاء العَرُوض والقوافي:

تشهد آثارُ أبي العلاء بمحصولِ غزيرٍ من مباحث علم العَرُوض والقوافي. ثمَّ في «الفصول والغايات» خاصَّةً ترحمَ عَيْنَ القارئِ قضايا العَرُوض والقافية ومباحثهما. ونقدِّم هنا مثالين اثنين من جُملة كثير انطوى عليه الكتاب:

آ - يقول في فَصْل: «الْتَفْتُ إلى ذنوبي فأجدها متتابعةً كحركات الفاصلة الكبرى، وأستقبلُ جرائمَ تترى طِوَالاً كفضائد الكُمَيْتِ الأَسَدِيِّ، مختلفةً النَّظْمِ كقصيدي عبيد وَعَدِيٍّ. وأجدني ركيكاً في الدِّين ركَاكَةً أشعار المولِّدين، سبقتهم الفصاحةُ وسبقوا أهل الصَّنعة. وأعمالي في الخير قِصَارٌ كثلاثة أوزانٍ رفضها المتجزِّلون في قديم الأزمان. ولا بُدَّ للوَيْدِ من حَدٍّ، والسَّببِ من جَدِّ. ورُبَّ فَرِحٍ طُويٍّ طَيِّ المنسرح. فارحمني، ربِّ، إذا صرْتُ في الحافرة كالمقاربٍ وحيداً في الدائرة، وهجرني العالمُ هَجَرَ النُّونِ العُجْجات. غاية.

تفسير: الفاصلة الكبرى أن تجتمع في الشعر أربعة أحرف متحركة وبعدها حرف ساكن، وذلك أكثر ما يجتمع في الشعر من المتحرّكات. وبعضهم يسمّي الفاصلة الكبرى الفاصلة لزيادتها في الحركات. والفاصلة الصغرى ثلاثة أحرف متحرّكات بعدهن ساكن.

الكُمَيْتُ معروفٌ بتطويل القصائد. وقصيدةٌ عبيد:

- أقفر من أهله ملحوب -

وزنّها مختلفٌ، وليست موافقةً لمذهب الخليل في العروض. وقصيدةٌ عديّ بن زيد:
 قد حان أن تضحو لو تقصر
 وقد أتى لما عهدت عُصر
 والثلاثة الأوزان المضارعُ والمقتضبُ والمجتثُ؛ وقل أن توجد في أشعار المتقدمين.
 ... (الفصول والغايات، ص ١٣١ - ١٣٥).

٢- ويقول في فصلٍ آخر: «ربّ، وأبسنى من عفوك جلالاً، مُرفلاً يوم القيامة مُدالاً،
 اختال بين عبادك فيه كسابغ الكامل وأخيه، مخلدًا في العيش الرفيع، تامًا ألحق بتسيغ، كرابع
 الرّفْل، مُراحًا ليس بالمستعمل. ولا تنهك، ربّ، عملي فيصبح كخامس الرّجز، قلّ حتى ذلّ
 وعجز. أشكرك بغير تشعيث، فعمل الشكريّ بالوزن الحثيث، وإن عنتره هينم، فقال:

- هل غادر الشعراء من مترنم -

وإني سائلك: هل أبقيت السيئات عندك موضعًا للحسنات. غاية.

تفسير: في الكامل ضرب يُقال له المرفّل، وهو السادس، مثل قول الحطيئة:

ولقد سبقتهم إلى - فلم نزعّت وأنت آخر

وترفيله أنّه زيد على الجزء الرابع منه، وهو ضربُه، حرّفان من الجزء الذي يليه فصار
 مُتفَاعِلَاتُنْ وبعده الضرب السابع، وهو المُدال، زيد عليه حرف ساكن فصار مُتفَاعِلَانْ،

مثل قوله:

جَدَتْ يَكُونُ مُقَامُهُ أَبَدًا بِمَخْتَلِفِ الرِّيحِ

. . . (الفصول والغايات، ص ١٣٧ - ١٣٨).

وَيَلْفَتْ الانتباهَ فيما عرضنا من تعاطي المادة العروضية عند أبي العلاء ما يأتي:

١ - أنه يتخذ الدعاء والسؤال مدخلاً إلى المادة العروضية. وربما يكون صحيحاً هنا زَعْمُ أَنَّ المصطلحات العروضية احتلت من نفس أبي العلاء كلَّ الزوايا؛ فما كان منها إلا أن تندفق عند أول التفاتة، وتبرز عند أول إثارة.

٢ - أن استغلال المادة المصطلحية العروضية في الدعاء والاسترحام لا يعطي أي انطباع بالتكلف والتعمل وحمل النفس على المكروه، بل يمضي تقديم المادة على نحو يروق النفس ويهيج الحس ويُعين في التحصيل.

٣ - أن أبا العلاء محيط إحاطة لافتة للنظر بتاريخ الشعر العربي منذ أقدم عصوره إلى زمانه، مُلمِّمٌ بمذاهب الشعراء، مستظهرٌ للقوافي العروضية والشواهد الشعرية الممثلة لها.

٤ - أن تقديم المادة العلمية العروضية لا ينال من المستوى الأدبي الرفيع الذي يحرص المؤلف على تقديم أمثله ونماذجه. وإنه في الفصلين كليهما كنا أمام متينين أدبيين غاية في قوة السبك ونصاعة العبارة وتلاحم الأجزاء وسهولة المخارج، وفق تعبير الجاحظ وهو يصف خير الشعر.

رابعاً - دروس الإيمان في الفصول والغايات:

أظهرت الجزئيات السابقة من هذه الورقة مبلغ احتفاء أبي العلاء بالمادة الإيمانية المعبرة عن شخصية ورعة، تعرف قبل كل شيء عظمة الخالق العظيم سبحانه وجلال

سُلْطَانَهُ وَامْتِدَادَ قَدْرَتِهِ، وَتَعَرَّفَ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ عَجْزَ الْإِنْسَانِ وَضَعْفَهُ وَافْتِقَارَهُ إِلَى خَالِقِهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَوَقَدَّ قَلِيلٌ قَدِيمًا: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. وَوَقَدَّ بَيْنَنَا قَبْلُ أَنَّ أَبَا الْعَلَاءِ يَعْتَقِدُ فِي «الْفُصُولِ وَالْغَايَاتِ» أَنَّ إِنتَاجَ الْأَدَبِ الْجَمِيلِ وَالتَّأْلِيفِ الْمُتَقَنَّ هِبَةٌ مِنَ اللَّهِ سَبْحَانَهُ يَبْلُغُ بِهَا رِضَاهُ، وَذَلِكَ إِذْ يَقُولُ: «فَهَبْ لِي مَا أَبْلُغُ بِهِ رِضَاكَ مِنَ الْكَلِمِ وَالْمَعَانِي الْغِرَابِ».

وَفِي مَسْتَطَاعِنَا الْقَوْلُ إِنَّ إِبدَاعَ أَبِي الْعَلَاءِ الْأَدَبِيَّ فِي «الْفُصُولِ وَالْغَايَاتِ» يَقَدِّمُ لِتَارِيخِ الشَّعْرِ الْعَرَبِيِّ وَالثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ، عَلَى الْجُمْلَةِ، صُورَةً لِشَخْصِيَّةِ أَبِي الْعَلَاءِ مُخْتَلِفَةً تَمَامًا عَنِ الصُّورَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ النَّمَطِيَّةِ الَّتِي رُسِمَتْ لَهُ وَأُرِيدَ لَهَا أَنْ تُشَبِّحَ وَتُسْتَقَرَّ فِي الْأُذْهَانِ. وَسَأَكْتَفِي مِنْ جَمَلَةِ فَصُولِ الْكِتَابِ بِثَلَاثَةِ نَهَاجٍ إِخَاهُمَا قَادِرَةٌ عَلَى تَقْدِيمِ تَصَوُّرِ مَا شَتُّتْ تَقْدِيمَهُ فِي هَذِهِ الْوَرَقَةِ مِنْ انْحِيَاظِ أَبِي الْعَلَاءِ إِلَى مَا أَسْمِيَنَاهُ الْأَدَبَ الْمُؤَدَّبَ، الَّذِي قَلْنَا إِنَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَ أَدَبِ الدَّرْسِ وَأَدَبِ النَّفْسِ:

١- يَقُولُ فِي فَصْلِ: «خَوْفُ اللَّهِ مَعَاقِلُ الْأَمْنِ، وَالْحُكْمُ لَهُ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَبْتَدَأُ. لَا يَرِدُ عَلَيْهِ عَجَبٌ، وَكَيْفَ يَعْجَبُ مِنْ شَيْءٍ خَالِقِ الْعَجَائِبِ وَمُبْتَدِعِ الْآزَالِ؟ أَيْقَنَ فَمَا اسْتَفْهَمَ، وَهَلْ يَسْتَفْهِمُ عَالِمُ أَسْرَارِ الْفَهْمِينَ؟. وَلَا تَعْرِضْ لَهُ الْأَمَانِي؛ إِنَّمَا تَخْطُرُ لِمَنْ تَضَعْفُ قَدْرَتُهُ دُونَ الْمَرَادِ. فَلَيْتَ جَسَدِي مِنْ خِيْفَتِهِ مِثْلَ الشَّنِّ، وَأُدْمَعِي لِذَلِكَ شَبِيهَةَ الْقَطْرِ. وَطَوْبِي لِلْمُتَرْتِّمِينَ بِالتَّسْبِيحِ تَرْتُّمَ هَزْجِ النَّهَارِ، حَتَّى إِذَا النَّجْمُ طَلَعَ تَرْتَّمَ بِالذِّكْرِ مَعَ الْبَعُوضِ إِعْظَامًا لَوَارِثِ الْوَرَاثِ. غَايَةٌ.

تَفْسِيرٌ: الْآزَالُ جَمْعُ أَزَلٍ، وَهُوَ الدَّهْرُ. وَهَزْجُ النَّهَارِ: الذَّبَابُ. وَالْبَعُوضُ: الْبُقُ.
(الْفُصُولُ وَالْغَايَاتِ، ص ١٦٩).

٢- وَيَقُولُ فِي فَصْلِ آخَرَ: «مَا حَرَسَ رَبُّكَ فَلَا مُحْتَرَسَ لَهُ، وَمَا حَفِظَ أَمِنَ الصِّيَاعُ،

فهو حفيظ. السماء متى أمر مطيعة له، والأرض تقبل أوامره، والنجوم تابعة لإرادته. يكلاً عباده بعين كبرت عن القذى، وغنيت عن الإثميد، وشرفت أن تهجع أبداً.

حمداً لك إلهي؛ لا أعلم وقت إسكانك لي في دار البلاء وقد عشت فيها ما شئت، وأعيش ما تشاء، وأنا شاك إليك أثقال الزمن، فإذا قضيت عنها الرحلة فأعني على تلك الغصص والغمرات فإني منها فرق، وبني من الحياة ملل. على أي أرفل في ثياب نعمك جُداً. أشكرك وأنا مقرب بالعجز عما يجب لك. خلقتني ضعيفاً فعبدتك عبادة الضعفاء، ولم أَلَف من المائمه عبداً. أنا برحمتك مكلوء، وخيرك عليّ مُسبَل يرد بالغداة والعشي... .

تفسير: المُخترِسُ السَّارِقُ؛ ومنه: لا قطع في حريسة الجبل: أي الشاة التي تُسرق منه. والعبدُ الأَنِفُ... (الفصول والغايات، ص ١٩٦ - ١٩٧).

٣- ويقول في فصل ثالث: «أدعوك وعملي سيئ ليحسن، وقلبي مُظلم لكي ينير. وقد عدلتُ عن المحجة إلى بُنيات الطريق، وأنت العدل، ومن عدلك أخاف. يا مَنْ سَبَحَ له زُرْقَةُ الأفق وزُرْقَةُ الماءِ وَحُمْرَةُ الفَجْرِ وَحُمْرَةُ شَفَقِ الغروب. وإن كان الدمع يُطفئ غضبك فهب لي عينين كأنهما غماتما شتبي تبلان الصباح والمساء، وارزقني في خوفك برٍّ والدي وقد فاد، برّه إهداء الدعوة له بالغدو والآصال. فأهد، اللهم، له تحيةً أبقى من عروة الجذب، وأذكي من ورد الربيع، وأحسن من بوارق الغمام، تُسفر لها ظلمة الجدث ويخضر أغبر السفاة ويأرج ثرى الأرض، تحية رجلٍ للقاء ليس براج. غاية تفسير: بُنياتُ الطريقِ الطُّرُقُ الخفيةُ يُضَلُّ فيها. والشَّيْتُ مطرُ الشتاء. وفاد مات. والسفاةُ ترابُ القبر، وجمعه سَفَى، وكلُّ ترابٍ سَفَى؛ قال أبو ذؤيب:

فلا تلمسِ الأفعى يداك تُريدها ودعها إذا ما غيبتها سقاتها

(الفصول والغايات، ص ٢٥٩).

وما يخالُه المرءُ جديرًا بالملاحظة في هذه النماذج للغرض الذي نحن إزاءه ما يأتي:

١ - الرُّوحُ الشَّفَافُ الوَرَعُ الذي تمتع به أبو العلاء. وهو رُوحٌ يَقِظٌ جدًّا لعظمة الخالق العظيم سبحانه، ولصيرورة الإنسان إليه في نهاية المطاف.

٢ - إحساسُ أبي العلاء القويِّ بالنعم التي يغدقها المولى سبحانه عليه وهو في هذه الدُّنيا.

٣ - إلحاحُه على تقصيره في الإتيان بما يُرضي ربّه، ودعاؤه المِلْطُ أن يهيئه خالقه لكي يكون عابدًا بكلِّ ما أوتي من قدرة.

٤ - يربط أبو العلاء ربطًا قويًّا بين الارتقاء الروحيّ والأداء اللُّغويّ العالي؛ ويقدم في فصوله الثرية شاهدًا قويًّا على الصّلة القويّة بين الحسّاسيّة الدّينيّة والحسّاسيّة الفنيّة الأدبيّة.

٥ - يقدم أبو العلاء صورةً مشرقةً للأدب المؤدّب، الذي يسمو بالنفس، ويرقي الحسّ، ويرتقي بالإنسان في مدارج الكمال الإنسانيّ.

٦ - يقال عن مؤلّفات الجاحظ إنّها تُعلّم العقلَ أوّلًا والأدبَ ثانيًا، وفي مقدورنا أن نقول إنّ تصانيفَ أبي العلاء تُعلّم العقلَ والأدبَ والتدوينَ الإيجابيّ النظريّ والعمليّ؛ وتعلّم أيضًا العربيّة في مستوياتٍ عليا من فصاحتها وقوّة بيانها.

خامسًا - الكلمة الأخيرة:

أظهر لنا البحثُ والتأمُّلُ الذي تقدّمت جزئيّاته أنّ أبا العلاء كان في إملائه «الفصول والغايات» على طلابه محكومًا بقصدٍ ثنائيّ تجلّى على امتداد المادّة العلميّة المقدّمة فيما وصل إلينا من الكتاب. ويتمثّل ذلك في أنّه أراد أن يعلم غريبَ العربيّة

وراقِي أساليبها وقضايا تاريخها الأدبي والثقافي من خلال فصول أدبية عالية المستوى في مضمار الفصاحة والبلاغة، حملها مدلولاتٍ تأمليةً إيمانيةً مستمدةً من التقليد القرآني والحديثي، ومؤسَّسةً في المقام الأوّل على تمجيد الخالق العظيم سبحانه ولَفَتِ الأنظار إلى آياته في الأنفس والآفاق. كان همُّ أبي العلاء في «الفصول والغايات» أن يعلمَ طلبَةَ العِلْمِ مستوى عاليًا من العربيّة وثقافتها بباذَةِ روحانيّة شفيفة قادرةً على توسيع الفضاء المعرفي الإيمانيّ عند الإنسان. ومحضلةُ القول هنا أنّ حكيمَ المعرّة يبدو هنا محققًا لمقولة ندعو إليها منذ بعض الوقت، وهي الأدبُ المؤدّبُ الذي يرتقي بالإنسان في معارج الرقيّ الإنسانيّ.

والله، سبحانه، هو الهادي إلى سواء السبيل.



أبعاد الذات والموضوع في الكتابة العلميّة والكتابة الأدبيّة

- ملخص الورقة:

يُقصد بـ «الذات» في هذه الورقة «الأنا» الواعية المتهيئة للكتابة في الموضوعات العلميّة أو الأدبيّة؛ أي مجموع المملكات الإدراكية البشرية المسؤولة عن اقتراح الفكر وبلورتها وتنظيمها وإخراجها في بياناتٍ تعبيرية لغوية مكتوبة موجهة إلى جمهور مقصود. ويراد بـ «الموضوع» هنا مادة المعالجة في الكتابة العلمية أو الأدبيّة، سواءً أكانت فكرة أم شيئاً أم شيئاً.. فقد يكتب طبيبٌ وشاعرٌ في شأن مَرَضٍ من أمراض العين، كالرَمَد مثلاً، واصفَيْن طبيعة المرض وأعراضه وما يُحدثه في المريض من آثار، مقترحين ما يمكن أن يكون دواءً له وعلاجاً. وفي هذا المثال، عندنا ذاتان هما ذاتُ الطَّبيب وذاتُ الشَّاعر، وموضوعٌ واحدٌ هو «الرَّمَد». فالذاتُ هنا ممثلةٌ لجملة العناصر النفسيّة المسؤولة عن الكتابة والتأليف. أمّا الموضوعُ فهو المادةُ المعالجة أو المتناوَلَة subject matter.

وتنطلقُ الورقة من فَرَضِيَّةٍ أنّ الذاتَ في الكتابة العلميّة منشغلةٌ انشغالاً شَبَهَ تامٍ بالموضوع الذي تعالجه، مُستلبَةٌ له، مأخوذةٌ تماماً بنقلِ حقائقه ودقائقه وتفصيله. فتهيئُها وتيقظُها مشدودانٍ تماماً إلى ماهية موضوعها وحقيقته المادّية؛ ومن هنا تتحدّث عنه بلُغة الأرقام والحجوم وجملة المشخّصات المميّزة بدقّة. أي إنّها مشغولةٌ بـ «المعلوم»،

منهمكة في تعيين خاصياته ومحدداته، هو في ذاته، غير قاصدة إلى بيان موقفها منه، إيجاباً أو سلباً، وغير مهتمة في كتابتها العلمية بإحداث ما يُسمى «خلاصة» في أنفس جمهورها القارئ. وتكون الخاصيات التعبيرية للغة الكتابة العلمية نتاجاً لهذا الانشغال التام بالموضوع. ولأمر ما، سمى لساننا العربي الميّن «العِلْم» بهذا الاسم؛ وذلك أن العِلْم هو «إدراك الشيء بحقيقته.. إدراك ذات الشيء» (الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مادة «علم»).

أما في الكتابة الأدبية فإن الذات المنتجة للكتابة أو التأليف منشغلة انشغالاً تاماً بمعرفتها الحدسية التي محورها العام موضوع المعالجة، منهمكة في إنشاء بيان تخيليّ تصويريّ قادر على تصوير طاقاتها الإبداعية في ميدان التأليف من جهة، وإحداث أكبر قدر من التأثير في نفوس من يتلقون مُنجزها التأليفيّ من جهة أخرى. الذات هنا مُهمّة بعالمها الإبداعيّ التخيليّ المعبر الموحى. وينشأ عن ذلك لغة للكتابة الأدبية روحها التعبير المصورّ الإشاريّ، حتى قال بعضهم: الإشارة لغة القلب، والعبارة لغة العقل. وستُضمّن الورقة تطبيقات لهذه الفرضية على إنشاءات علمية وأدبية، تُوضح الخلاصات النظرية التي تنتهي إليها. ويتخلل المناقشة تناول للحظات تدخل الذات في التأليف العلميّ، وعكوف الذات على تصوير انفعالها بالموضوع في التأليف الأدبيّ.

- العرض والمناقشة:

آ- مجال العِلْم ومجال الأدب:

الكتابان العلميّ والأدبيّ ضربان من الصنعة الكتابية يختلف أحدهما عن الآخر في المقام الأول تبعاً لحال الذات في تعاملها مع الموضوع. فالذات في الكتابة والتأليف تتعامل

مع موضوعها ضربين من التعامل؛ تعاملًا علميًا وتعاملًا أدبيًا. ويختلف مجال العلم عن مجال الأدب؛ فالعلم في جوهره إدراك الأشياء على ما هي عليه في وجودها المتعين، مثلما يقول الراغب الأصفهاني في شأنه «هو إدراك الشيء بحقيقته. إدراك ذات الشيء» (الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مادة «علم»). ووظيفة العالم أن يزداد بصيرًا بالمعلوم ماهيةً ومكوناتٍ وحجوماتٍ وألوانًا وخصائص. فإذا ما حصل هذا للعالم استطاع أن يُعلم الآخرين بذلك. والعلم بالموضوعات أو الأشياء يظل قليلًا قياسًا إلى علم الخالق سبحانه؛ ومن هنا جاء قوله تعالى: «وما أوتيتم من العلم إلا قليلًا» [الإسراء/ ٨٥]. ولهذا السبب علم الإنسان أن يدعو بهذا الدعاء: «وقل رب زدني علمًا» [طه/ ١١٤]. ويظل الإنسان في رحلة التعلم والعلم محتاجًا إلى المزيد، ولذلك قال شاعرُ العرب:

وأعلمُ علمَ اليومِ والأمسِ قبله ولكنني عن علمِ ما في غدٍ عم
أما الأدبُ فمجاله تصويرُ أصداءِ الموضوعات في رُقعةِ النفس. فقد أوتي الإنسان، على الجملة، حساسيةً خاصةً إزاء إدراك الأشياء والفكر والهواجس؛ ينفعل بها انبساطًا وانقباضًا، فرحًا وترحًا. ويُفترض أن تكون هذه الحساسية عند جمهرة الأدياء من نوع خاصٍ إرهافًا وحدّةً وتأثرًا. وينشأ عن ذلك اختلافٌ في طريقة التعبير بين الإنسان العادي والأديب الفنان، وبين العالم والأديب. ولو جاز لنا أن نفترض أن كلاً من العلم والأدب تصويرٌ ووصفٌ، وأن كلاً من العالم والأديب مصوّرٌ، لجاز لنا أن نقول أيضًا إن مادة التصوير عند كلٍّ منهما مختلفة. فالمصوّر في العلم الواقع من جهة ما ينكشف للعالم من حقائقه ودقائقه وتفصيله. أمّا المصوّر في الأدب فهو انعكاس الواقع، بتنوعاته ومجاليه المختلفة، على مرآة نفس الأديب. وينشأ عن ذلك أن تتماثل

صُورَ هذا الواقع عند العلماء، وتباين عند الأدباء، بل عند الأديب الواحد في أزمنة مختلفة وأوضاعٍ متباينة. وفي هذا الشأن يقول المرحوم الدكتور شوقي صَيف: «العالم لا يصدرُ في علمه عن نفسه، وإنما يصدرُ عن الواقع الخارجي؛ ليثبت ما يريدُ إثباته من القوانين في الطبيعة وغير الطبيعة مقيّدًا بالمنطق العقليّ وأدلّته وبراهينه وتفصيلها السليمة ومقدماتها السديدة. أمّا الأديبُ فلا يعبأ بذلك كلّ، وإنما يعبأ بما يشعرُ به في نفسه إزاء الواقع، فهو يستمدّ من داخله مازجًا الواقعَ الخارجيّ بمشاعره وما يضيفه عليه من حالاته النفسية ودقائقها المعنوية» (في النقد الأدبيّ، ص ٦٩).

ب - مبلغ تدخّل «الذات» في نوعي الكتابة:

في مستطاع المتأمل أن يقول إنّ «الذات» العالمة تكون في كتابتها منهمةً في تقديم الحدّ الأقصى من محدّدات موضوعها ومعيناتها؛ لأنّ قُصدها منصرفٌ إلى إعلام الآخرين بذلك. وكأنّه في مقدورنا أن نقول إنّها موجودةٌ ليس لنفسها هي بل للآخرين؛ تكشف لهم الحقائق وتبيّن لهم الدقائق، حتّى إنّ العرب قالت في هذا الشأن: «قتل فلانُ الشّيءَ علمًا أو حُبْرًا».

أمّا «الذات» الأدبية فتكون كتابتها مُنفِعةً بموضوعها تمامًا، بل ربّما تكون مستغرقةً فيه إلى حدّ الغياب والذهول، غيرَ واضعةٍ في الحسبان أنّها مطالبةٌ بتقديم محدّداتٍ موضوعها ومعيناتها إلى الآخرين.

ولعلّ الأمر يتّضح أكثر حين نُعيد إلى الأذهان أنّ مادّة الكتابة العلمية قد تكون نتاجَ عملٍ فريقيّ كاملٍ مستعملٍ لآلات السبّر والقياس والموازنة والتحليل، ومعتمِدٍ أحيانًا ما يُسمّى «العينة» أو النموذج؛ أمّا مادّة الكتابة الأدبية فتتّجّ انفعالِ ذات الأديب

وحدَه بموضوعه، ولا مجال هنا لعمل فريق، أو استعمال آلات أو اعتماد عينه أو نموذج؛ وهذا «هو معنى قولهم: إنَّ الأدب ذاتي، والعلم موضوعي، فالعالم يتناول حقائق الواقع محاولاً أن يصفها كما هي، غير مضيف إليها أي شيء من داخله أو من مشاعره وتصوّراته، إذ لا ينسخ نفسه، إنّما ينسخ الواقع وحقائقه وقوانينه. أمّا الأديب فلا يهّمه الواقع ولا حقائقه وقوانينه، إنّما تهّمه نفسه وحقائقها الوجدانية ودخائلها الشعورية» (في النقد الأدبي، ص ٦٩).

وينشأ عمّا تقدّم، مثلما بيّنا قبل، أن الأوصاف العلميّة للموضوع الواحد تميل إلى أن تكون واحدة عند علماء مختلفين؛ لأنّها معطيات انكشاف الواقع وتعرّفه الدقيق وتحدّد مكوناته وخاصيّاته في آلة إدراك العالم؛ أمّا الأوصاف الأدبيّة للموضوع فمتغيّرة عند الأديب نفسه تبعاً لحالته النفسيّة، وعند الأدباء المختلفين تبعاً لتباين كمّ انفعالهم بالموضوع وكيفه، وتبعاً لنظرتهم إلى الأشياء ولعوامل أخرى كثيرة. وسأسمح لنفسي هنا بأن أستشهد ببيت قاله الشاعرُ الفارسيّ الهنديّ ميرزا بيدل (ت ١٣٣٣هـ) مصوراً فيه حال النفس في النّظر إلى الوجود المادّي والموقف منه، وذلك إذ يقول:

لو اتّسع القلبُ ما ظهرَ هذا المرجُ خرَجَ لونُ الحَمَرِ من شدّة ضيق الزُّجاج

«والفكرةُ في هذا البيت أنّ هذا العالمَ الحسيّ لا خطرَ له، بل لا وجودَ له، إلّا عند مَنْ ضاق عن إدراك الحقائق الكُبرى التي يختفي معها هذا العالمُ، كالحَمَرِ يُظهِرُ لونها كأسُّ الزُّجاج لضيقها». وفي الجُملة، راقَت هذه الفكرةُ العلامّةُ محمّد إقبال فقال:

ذِي سَمَاءٍ وَجِبَالٍ وَفَجَاجٍ ذَاكَ حَقٌّ، أَمْ عُيُونٌ فِي اعْوَجَاجٍ؟
فَرَّقَ الآرَاءَ إِثْبَاتٌ وَنَفْسِي أَهْيَ دُنْيَا أَمْ خِدَاعٌ فِي الْحِجَاجِ؟

عُقْدَةٌ قَدْ حَلَّهَا بِيَدِلْ حَقًّا أعجَزَتْ مِنْ قَبْلِهِ كُلَّ عِلَاجٍ

«ما بدا ذا المرْجُ لَوْ فِي الْقَلْبِ وُسْعٌ بَانَ لَوْنُ الْخَمْرِ مِنْ ضَيْقِ الزَّجَاجِ»

ولست هنا طبعاً في صدد قبول هذه الفكرة الشعريّة أو ردّها، بل ما أبتغيه هو

النصّ على تغيّر موقف «الذات» الأدبية من الموضوعات التي تعالجها، في مُقابل ثبات موقف «الذات» العالمّة إزاء موضوعها.

لكنّ ذلك لا ينبغي أن يُغيّب عنّا الإشارة إلى أنّ المنتج في الكتابة العلميّة ذو طبيعة متغيّرة على المدى البعيد؛ لأنّ انكشاف حقائق الأشياء للعالم قد يكون متوهّماً؛ فربّما يخال أنّ فكرة علميّة عن شيءٍ من الأشياء حقيقةً لا مجال لدفعها، ثمّ يتبيّن له بعد حين أنّ الأمر ليس كذلك، فيغدو ما ظنّ حقيقةً في وقتٍ خُرافةً في وقتٍ آخر. أمّا المنتج في الكتابة الأدبية فأميل إلى الدوام، لتصويره وقَع الأشياء في رُقعة نفس الأديب، والأنفس مخلوقة من نفسٍ واحدة؛ ومن هنا تكون «حقائق الأدب النفسيّة أكثر ثبوتاً وخلوداً في الحياة الإنسانيّة من حقائق العِلْم والعقل، فشِعْرُ هوميروس وامرئ القيس والمنتبّي وشكسبير وأضرابهم ما زال يُمتعنا وبلدنا كما كان يُمتع وبلدّ معاصريهم، أمّا حقائق العِلْم التي كانت تُعاصرهم فقد بليت وذهبت مع الرّيح» (في النقد الأدبيّ، ص ٧٠).

ج- آثارُ تدخّل «الذات» في نوعي الكتابة:

ينشأ عن عدم تدخّل «الذات» في الكتابة العلميّة تجدد نظريّات العِلْم وتعرّضها للتغيّر والاختلاف وإبطال الحديث منها القديم أحياناً؛ لارتباط ذلك بحقيقة المحجوب الذي كُشف وصدّق هذا المكشوف. كما ينشأ عن تدخّل «الذات» الكبير في الكتابة الأدبية ثبات النظّرات والحدّوس الأدبيّة واستمرار تأثيرها في النفس؛ ذلك لأنّها

«قائمة على أشياء ثابتة فينا: على طبيعتنا البشرية. وأصول هذه الطبيعة النفسية والشعورية لا تتغير ولا تتحول من زمانٍ إلى زمانٍ ولا من مكانٍ إلى مكانٍ، لم تتغير في الماضي ولا في الحاضر، ولن تتغير في المستقبل، فالتأسُّ سيظلُّون يحيون بنفس الدوافع والعواطف والغرائز والبواعث» (السابق، ص ٧١).

وينشأ عن ذلك أيضًا أن تختلف قيمة الموضوع أو المادة المقدمة في نوعي الكتابة هذين؛ فقيمة المعطى في الكتابة العلمية مرجعها مطابقته للواقع والحقيقة؛ وقيمة المعطى في الكتابة الأدبية لا ترجع إلى هذه المطابقة. ومن هنا في مقدورنا أن نصف المعطى في الكتابة العلمية بأنه صادقٌ أو كاذبٌ، وليس في مقدورنا أن نقول ذلك للأديب إذ «كل ما يقوله الأديب صادقٌ؛ لأنه يصور به نفسه» (نفسه، ص ٧٢).

وينشأ عن ذلك أيضًا أن تنعدم التعليقات التخيلية في الكتابة العلمية وتكثر في الكتابة الأدبية؛ حتى إن شيئًا من ذلك جعل عنصرًا من عناصر التفاننات البديعية في البلاغة العربية يُعرف بـ «حُسن التعليل». ومن ذلك مثلًا قولُ أبي هلالٍ العسكري (ت ٣٩٤هـ) معلقًا الهيئة التي تظهر عليها زهرة «البنفسج»:

زعمَ البنفسجُ أنه كعذاره حُسنًا فسَلَّوا مِن قفاهُ لسانه

«فخروجُ ورقة زهرة البنفسج إلى الخلف ظاهرة طبيعية ثابتة، ولا علة لها في الظاهر على الأقل، لكنَّ الشاعر علَّلها بتعليلٍ تخيليٍّ لطيف هو أنَّ البنفسج اغترَّب بحاله فزعم أنَّه في الحُسن كعذار الحبيب كذبًا وافتراءً، وكانت عقوبته أن سُلَّ لسانه من قفاه» (عيسى علي العاكوب: المفصل في علوم البلاغة العربية، ص ٥٩٦).

ومن حسن ذلك أيضًا قولُ الصوليِّ يعللُ هبوبَ الرِّيح وسرَّها وجهَ المحبوبة

عندما هم بتقيلها:

الرَّيْحُ تَحْسُدُنِي عَلَيَّ — كِ، ولم أَخْلُهَا فِي الْعِدَا
لَمَّا هَمُّتُ بِقُبْلَةٍ رَدَّتْ عَلَى الْوَجْهِ الرَّدَا

(السابق، ص ٥٩٦)

وليس في مستطاع أحد أن يقول لقائل ذلك إنه كاذب مدع مخالف للواقع؛ لأنه لا وجود للواقع هنا؛ بل مرجع الأمر أن مبنى الأدب على التخيل والإيهام، وليس على العقل والواقع. وقد جاء في مصادر الفلسفة القديمة أن وظيفة الخطابة الإقناع ووظيفة الشعر التخيل.

ومن آثار تدخل «الذات» في الكتابة الأدبية وعدم تدخلها في الكتابة العلمية اختلاف أسلوب التعبير في نوعي الكتابة. ونخال الأمر محتاجاً إلى معالجة مستقلة ههنا محلها.

د- الذات وأسلوب التعبير في نوعي الكتابة العلمية والأدبية:

يعنى بالأسلوب في المجال الذي نحن فيه طريقة التعبير. وهو «معانٍ مرتبة قبل أن يكون ألفاظاً منسقة، ويتكوّن في العقل قبل أن ينطق به اللسان أو يجري به القلم» (أحمد الشايب: الأسلوب - دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية، ص ٤٨). ولأنّ المادّة التي تتعامل معها «الذات» في نوعي الكتابة اللذين نحن في صددهما متباينة، يتباين أسلوبا الكتابة العلمية والأدبية تبايناً كبيراً في التعبير عن الموضوع الواحد؛ إذ يحكم الكتابة العلمية منطق العقل، ويحكم الكتابة الأدبية منطق العاطفة والانفعال، كما يقول د. شوقي ضيف (في النقد الأدبي، ص ٧٤).

وابتغاء إيضاح مرادنا هنا نقدّم نموذجين، أولهما للكتابة العلمية وثانيها للكتابة

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات _____ ٤٦
الأدبية، وقد عالجا موضوعًا واحدًا؛ لكي نخلص من ذلك إلى تعرّف تأثير تدخل
«الذات» في الكتابتين العلميّة والأدبيّة. وعندنا هنا عالمٌ وأديبٌ وقفا أمام موضوع واحد
هو أهرام مصر:

- يقول مؤلّف كتاب «تاريخ مصر إلى الفتح العثماني» (ص ١٦ - ١٧، نقلاً عن
الأسلوب للشايب):

«كان القصد من بناء الأهرام إيجاد مكانٍ حصينٍ خفيٍّ يوضع فيه تابوتُ الملك بعد
ماتته؛ ولذلك شيّدوا الهرم الأكبر وجعلوا فيه أسراباً خفيةً زلقةً صعبةً الولوج
لضيقتها وانخفاض سقفها واملأوها؛ حتى لا يتسنى لأحد الوصول إلى المخدع
الذي به التابوت. ومن أجل ذلك أيضاً سُدّ مدخلُ الهرم بحجر هائل متحرّك،
ولا يعرف سرّ تحريكه إلا الكهنة والحُرّاس، ووضعت أمثالُ هذا الحجر على
مسافاتٍ متتابعة في الأسراب المذكورة. وبهذه الطريقة بقي المدخلُ و منافذُ تلك
الأسراب مجهولةً أجيالاً من الزمان. ويُعدّ الهرم الأكبر من عجائب الدنيا؛ قرّر
المهندسون والمؤرّخون أنّ بناءه يشمل /٢٣٠٠٠٠٠٠/ حجر، متوسطُ وزن الحجر
منها طنانٍ ونصف طنّ. وكان يشتغل في بناء الهرم مئة ألفٍ رجلٍ يُستبدلُ بهم
غيرهم كلّ ثلاثة أشهر، وقد استغرق بناؤه عشرين عاماً. وجميعُ هذا الهرم شيّد
من الحجر الجيري الصّلب ما عدا المخدع الأكبر، فإنّه من الصّخر المحبّب. وكان
الهرم مغطى بطبقةٍ من الجرانيت فوقها أخرى من الحجر الجيري المصقول،
ووضِع الملاط بين الأحجار في غاية الدقّة، حتى كأنّ الناظر إلى الهرم يظنّه صخرةً
واحدة» (الأسلوب، ص ٦٦ - ٦٧ عن تاريخ مصر إلى الفتح العثماني ص ١٦ - ١٧).

- ويقول مؤلف كتاب «حديث عيسى بن هشام» في وصف الأهرام:

«ولمّا وقفت بنا الرّكاب في ساحة الأهرام، وقفنا هناك موقفَ الإجلال والإعظام، قبالَةَ ذلك العَلمِ الذي يطاول الرّوايَ والأعلام، والهضبة التي تعلو الهضاب والآكام، والبنيّة التي تشرف على رضوى وشام، وتبلى ببقائهما جدّة الليلي والأيام، وتطوي تحت ظلّها أقوامًا بعد أقوام، وتفنّى بدوامها أعمارُ السنين والأعوام؛ خَلِقَتْ ثيابُ الدّهر وهي لا تزال في ثوبها القشيب، وشابت القرونُ وأخطأ قرنتها وَخَطَّ المشيب، ما برحت ثابتةً تناطحُ مواقعَ النّجوم، وتسخر بثواقب الشّهب والرّجوم» (الأسلوب، ص ٦٨، عن «حديث عيسى بن هشام، ص ٤٠٥ ط ٢).

وابتغاءً بيان التأثير الذي تُحدثه درجة تدخل «الذات» في الموضوع في أسلوبَي الكتابة العلمية والأدبية، في مقدور المرء أن يخلص من تأمل المقطعين السابقين إلى الملاحظات الآتية:

أولاً- في المقطع الأول، نشأ عن انهماك «الذات» العالمية في تحصيل المعلومات المتصلة بالموضوع وتقديمها على نحوٍ صحيح ودقيق وتفصيلي أن جاء أسلوبُ الكتابة العلمية على هذا النحو:

١- مصوّرًا البنية الشّيء أو هيئته تركيبه على نحوٍ معين، معللاً كونه على هذه الصّورة؛ فالقصدُ من بناء الهرم إيجادُ مكانٍ يوضع فيه تابوتُ الملك بعد وفاته؛ والمكانُ المعدُّ لذلك ينبغي أن يكون حصينًا وخفيًا؛ واستدعى ذلك أن يُشيدَ الهرمُ الأكبرُ وتُجعلَ فيه أسرابٌ؛ وهذه الأسرابُ خفيةٌ رَلَقَةٌ صعبة الولوج لضيقها وانخفاض سقفها وامتلاسهها. واستدعى ذلك أيضًا أن يُسدَّ مدخلُ الهرم بحجر، وهذا

الحجر هائل ومتحرك ولا يعرف سرَّ تحريكه إلا الكهنة والحراس، وأن يوضع أمثال هذا الحجر على مسافات متتابعة في الأسراب.

٢ - مقدّمًا حقائق الموضوع وجزئياته بلغة الأرقام والمقادير، أي بأسلوب تعبيريّ متمسِّم بالدقة والضبط، غير متأثر بالحالة الوجدانية للمنشئ البتّة. ذلك أن المهندسين، أي علماء المقادير والنسب، هم الذين قرروا أن بناء الهرم الأكبر يشتمل على ٢٣٠٠٠٠٠٠ حجر، متوسّط وزن الحجر الواحد منه طنان ونصف طنّ، وآته كان يشتغل في بنائه مئة ألف رجل يُستبدل بهم غيرهم كلّ ثلاثة أشهر، وأنّ بناءه استمرّ عشرين عامًا.

٣ - مظهرًا التفاصيل والدقائق في تصوير الجزئيات الخفية؛ فالهرم الأكبر كلّهُ شيد من الحجر الجيري الصُّلب ما عدا المخدع الأكبر، فإنّه من الصخر المحبّب. وهذا الهرم كان مغطّى بطبقة من الجرانيت فوقها أخرى من الحجر الجيري المصقول..

٤ - متصّفًا بالوضوح والمباشرة في تناول، مُعرِّضًا عن استعمال المجازات والتمثيلات وُضروب المحسنات البديعية المعنوية واللفظية؛ فشمس العقل هنا تُري الأشياء على ما هي عليه، بتعبير كاشفٍ مبينٍ مضيء يتخلل عقل المدرك، ويقدم له بهجة المعرفة والكشف لا بهجة التلذذ بالتخييل والموسيقا وجماليات الأداء المختلفة.

٥ - عارِضًا المعارف المقدّمة بقدرٍ من التسلسل المنطقيّ، الذي تُسلم فيه المقدمات إلى النتائج، على نحو يسهّل إدراك المراد، ولا يسمح بتشتت الذهن وانشغاله بعملية الفهم وتحصيل المعاني.

٦ - قاصداً إلى تقديم الحقائق والمعارف والمعلومات؛ لتوسيع آفاق المعرفة ومضاعفة الخبرة بالموضوعات المعرفية.

ثانياً - في المقطع الثاني، نشأ عن انهماك «الذات» الأدبية في تصوير وقَع الموضوع على رُقعة النفس وتمثيل الجيْشان الذي تعانيه أن جاء أسلوبُ الكتابة الأدبية على هذا النحو:

١ - مصوراً الشّعورَ الذي وقع الأديبُ تحت وطأته عندما وقفت به وبصحبه الرّكابُ في ساحة الأهرام، وهو شعورٌ بالإجلال والإعظام استبدّ بنفسه نتيجةً للإحساس بالفارق المذهل بين شخص الأديب وشخص الهرم، الذي استعار الأديبُ للتعبير عنه لفظاً «العَلَم»، وهو الجبلُ الضخم. وقد أرجع شعورَ الإجلال والإعظام الذي عاشه إلى أمرين هما: علُو الهرم ومطاولته الروابي والأعلام، واستمرارُ بقائه على ما هو عليه على امتداد الأعصار. وههنا تصويرٌ لحُدس النفس وشعورها وجيْشانها وانفعالها بموضوعها، وهو غيرُ تصوير العالم الذي يصف محدّدات الموضوع بلغة الألوان والأحجام والنسب والعناصر المكوّنة والماهيات.

٢ - مقدّماً صورةَ الموضوع في مرآة النفس المنفعلة بهذا الموضوع بلغةٍ فيها قدرٌ كبير من التعميم والتّجريد والمبالغة. وههنا حالُ النفس الجائشة المثارّة المهتزة، لا حالُ الهرم الذي قدّم المهندسون تحديداً دقيقةً لارتفاعه ومكوّناته والأحجار المستعملة في بنائه والعمال الذين اشتغلوا فيه. الهرمُ الموصوفُ هنا شعورٌ خالصٌ قُدِفَ به على عدّبة اللسان، على طريقة صُحار بن عيَاش العَبديّ، الذي يروي الجاحظُ أنّه سُئِلَ عن كُنْه البلاغة والفصاحة المتمكّنة في قومه، بني عبد القيس، فقال: «هي شيءٌ تَحيشُ به صدورنا فتقدّفه على ألسنتنا».

٣ - مُظهِراً فكرةً عامّةً عن الموضوع لكنّها ضاربةُ الجذور في أعماق النفس. وتتمثّل في الإحساس بالصَّغَرِ والدَّقّةِ أمامَ الضخامةِ والعظّمةِ، وبالزّوال السّريعِ أمامَ الدّيمومةِ والاستمرارِ. وهو صَرَبٌ من الحدّس الشعريّ شبيهٌ بالحدّس الذي عبّر عنه الشّاعرُ ابنُ خفاجة في خاتمة قصيدته التي موضوعها «الجبل»، وذلك إذ يقول:

فَقُلْتُ وَقَدْ نَكَبْتُ عَنْهُ لِطِيَّةٍ سَلامٌ فَإِنَّا مِنْ مَقِيمٍ وَذَاهِبٍ

وأسلوبُ التعبيرِ هنا هو مظهرٌ لفظيٌّ محمّلٌ بالحدّس، وفقّ مقولة الفيلسوف الإيطاليّ كروتشه.

٤ - متصفاً بما أستطيعُ تسميته «التلبّس الأسلوبيّ»، الذي أعني به هنا استعمالُ لغةٍ مستمدّةٍ من المعجم اللّغويّ الشعريّ والثّريّ القديم المحفوظ. والأديبُ هنا يَصوّرُ انفعاله بعظّمة الهَرَمِ ودوامه، ليس بلُغة عصره وألفاظ مُواطنيه، بل بلُغة أدباءِ عصرٍ سابقٍ تتمتعُ بقَدْرٍ من التّبجيلِ. ويلتقي هنا جلالُ الموضوع وجمالُ أداة التعبيرِ أو فخامتُها. ويبدو أنّ انفعالَ الجلالِ، أو الإحساسَ بالعظّمة، استدعى التعبيرَ بلُغة التصويرِ والتّمثيلِ والتّماثلِ الكميّ والنوعيّ لأجزاء العبارة وللفواصلِ والخواتيمِ. فالهَرَمُ عَلَمٌ يطاولُ الرّوايَ والأعلامَ، وهضبةٌ تعلو الهضابَ والآكامَ، وبنيةٌ تشرفُ على رضوى وشامٍ...

٥ - عارضاً المضمونَ الانفعاليّ في صورة الهزّة النفسية المنبعثة من مَشَعٍّ واحدٍ فيما يُشبه الموجاتِ المتتالية المتدفّقة من مركزٍ واحد. ومبعثُ ذلك في عِلْمِ نفس الإبداعِ الفنّيّ في الشّعْر أنْ انشداداً وَتَرَ النفسَ تعجّزُ العبارة الواحدة عن تظهير

شِدَّتِه، ومن هنا تتعاقبُ التَّعبيراتُ المصوِّرةُ له، ونظفَرُ بها يُسمَى «تكرار الفِكرَة وترديدها».

٦ - قاصِّداً إلى التَّعبير، والتنفيس catharsis عن النفس، وإلى إحداثِ انفعالٍ عند المتلقِّي، وليس نَمَّةً قَصْدُ إلى التَّعليم هنا.

الخلاصة:

نخلصُ من جُملة ما تقدَّم إلى القول:

إنَّ «الذَّات» في الكتابة العِلْمِيَّة مُخْلِصَةٌ لموضوعها منهجِكَةٌ في إيابة مشخَّصاته ومحدِّداته وكلِّ ما مِنْ شأنه أن يصوِّره للأخريين على ما هو عليه؛ وينشأ عن ذلك أن تكون المعارفُ العَقْلِيَّةُ المحصَّلة من دَرَسِ الموضوع وفحصه وتحليله الأساسَ الأوَّلَ للأسلوب العِلْمِيّ، وأن تتسم لغته بالدقَّة والوضوح والمباشرة والقدرة على الكشْفِ والإبانة.

أمَّا في الكتابة الأدبيَّة فتكون «الذَّاتُ» منفَعلةً بموضوعها، شديدة الحساسِيَّة إزاءه والتأثر به، حريصةً على تصوير استجابتها له؛ وينشأ عن ذلك أن تكون الحدوسُ والانفعالاتُ والتأثراتُ الأساسَ الأوَّلَ للأسلوب الأدبيّ، وأن تتسم لغته بالتعميم والتجريد والرّمزيَّة والتكرار وامتطاء جِياد المجازات والتمثيلات والعناصر الإيقاعيَّة والموسيقِيَّة؛ ذلك لأنَّ الإشارةَ لغَةً القَلْب، والعبارةَ لغَةً العَقْل.

والحمدُ لله ربِّ العالمين.

المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أحمد الشايب، الأسلوب: دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية، ط ٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- ٣- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق عدنان داوودي، ط ٣، دار القلم، دمشق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- ٤- شوقي ضيف، في النقد الأدبي، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٢م.
- ٥- عيسى علي العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، دار القلم، دبي ١٤١٦هـ.



التعريبُ الفكريّ واللّغويّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقية المفهومُ والصّورات والأدوات

في فضاء القضية:

يعني التعريبُ في المعنى الذي نقصد إليه في هذه الورقة جعلَ العربيّة لغةً للتفكير والتصوّر والتخيّل ولغةً للتدريس والبحث العلميّ والإنشاء والتأليف في الأفرع الدراسية المختلفة للعلوم الأساسيّة والتطبيقية في الجامعات ومؤسسات البحث العلميّ العربيّة. فقد ظلّت العربيّة ردحًا من الزمن لغةَ الحياة المائجة بالتفكير والإبداع والإنتاج المعنويّ والمادّي والتعامل اليوميّ. وكان لعلماء الإسلام في عصر الازدهار العربيّ الإسلاميّ أن يهضموا علومَ الأقدمين في أصقاع الأرض مجتمعةً، وأن ينقلوها إلى لغتهم العربيّة، لتداولها أجيالُ من المتعلّمين في لغتها العربيّة، وتدركَ دقائقها وعناصرها، وتضيفَ إليها في مسيرة الحياة العلميّة العربيّة الإسلاميّة منجزاتٍ علميّة كثيرة حفظتها لنا الكتبُ المخطوطةُ التي وصل إلينا شطرٌ منها لا يُستهان به في تخصّصات مختلفة. وقد تكوّن لدى العرب عبر التاريخ تقليدٌ راسخٌ في لغة العِلْم يورثُ الفكرَ والدقائق العلميّة بلغة علميّة متخصصة تراعي التعبيرات الاصطلاحية الخاصّة بكلِّ عِلْم من علوم الزمان الذي كانت فيه. ولأنه قيّص لأمة العرب أن تغدو وريثةً حضارات العالم القديم، اليونانية والهنديّة والفارسيّة والآراميّة،

وأن تستوعب لغتهم العربية علوم هذا العالم، عمِلَ ذلك على ارتقاء الحياة العلمية العربية وازدهارها زمنًا غير يسير، وعلى نماء اللغة العربية نفسها واتساع نطاق معالجتها العلمية والفكرية وثراء معجمها اللغوي.

لكنه أتى على العرب حين من الدهر انشغلوا فيه بمواجهة حملات متوالية استهدفت وجودهم ومحققهم وتغييب كل ما من شأنه أن يُيقينهم أمة حيّة تتفاعل مع العالم؛ تأخذ منه ما تنتفع به، وتقدم إليه ما يمكن أن يكون في حاجة إليه. وقد استفاق العرب بعد سباتٍ دام طويلاً ليجدوا أنفسهم أمام عالمٍ متقدّم جدًّا عليهم في مسالك العلوم الأساسية والتطبيقية. وهو عالمٌ فُرض عليهم أن يستفيدوا من منجزاته العلمية وتقاليد الراسخة في المعارف المختلفة ومآثره المدوّنة بلغاته هو. والمستلزم الأول للحاق بركب هذا العالم المتقدم علمياً تعليم أبناء العرب العلوم الأساسية والتطبيقية الأجنبية بلغتهم العربية؛ لأن الأمر كما يقول عالمٌ غربي أسهم في إدخال علوم الغرب الطيبة إلى البيئة العلمية العربية منذ وقت مبكر: «التعليم بلغّة أجنبية لا تحصل منه الفائدة المنشودة، كما لا ينتج عنه توطين العلم أو تعميم نفعه»^(١).

وستقف هذه الورقة عند النقاط الآتية:

١- شمس العربية التي لن تأفل.

٢- أهلية العربية لأن تكون لغة العلم والتعليم والبحث العلمي والتقانة.

١ - هذا القول للسيد كلوت بك (١٧٩٣ - ١٨٦٨م)، الطبيب الفرنسي الذي كلفه محمد علي بالإشراف على مدرسة الطب في مصر. انظر في شأنه: قاسم سارة: التعريب، جهود وأفاق، دار الهجرة في دمشق وبيروت، ١٩٨٩/١٤٠٩، ص ٥٣ وما بعد؛ ومحمود فوزي المناوي: أزمة التعريب، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ١٤٢٤/٢٠٠٣م، ص ٤٦.

٣- التعريب المنشود في هذه الورقة:

- التعريب الفكري.

- التعريب اللغوي.

٤- ضرورات هذا التعريب.

٥- أدوات هذا التعريب.

٦- خلاصة ومحصل نهائي.

وستتناول هذه النقاط بقدرٍ مناسبٍ من التفصيل.

أولاً - شمسُ العربية التي لن تأفل:

يدنو الامتدادُ الزماني لاستعمال هذه اللغة الشريفة من الستّة عشر قرناً، قيّض لها فيه أن تشهد أعصاراً من الازدهار والنماء وفتراتٍ من الركون والجمود. لكنّها على امتداد هذا الأقب الزمانيّ المديد اكتسبت من المتحدّثين بها من غير أهلها ما لم تكتسبه لغاتٌ كثيرة. وكان لتنوّع أجناس الطّائرين عليها واختلاف ثقافتهم وتباين لغاتهم الأصليّة أن أكسبتها من مورّثات العبقرية وعناصر الطّاقة البيانيّة والمرونة الاستعماليّة ما يجعلها أقدر على النهوض بالحاجات التعبيريّة المختلفة. ولا ينبغي البتّة، ومهما كانت الذريعة، التقليل من شأن اعتقاد العربيّ والمسلم أنّها «اللّسانُ العربيّ المبين»^(٢).

وثمة ملحظٌ مهمٌّ هنا؛ وهو أنّ هذه اللّغة حالها كحال الشمس، ما تكاد تغيب

٢ - هذا وصفُ المولى، سبحانه، للسان الذي نزل به القرآن، وهو اللّسانُ العربيّ؛ إذ قال تعالى في شأن القرآن: «نزل به الرّوح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسانٍ عربيّ مبين» (الشعراء، ١٩٣ - ١٩٥). و«العربيّ» هنا الفصيحُ البين. انظر: الزاغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مادة «عرب».

حتى تطلع، وما يكاد ضياؤها يجبو حتى يسطع. وآياتُ هذا الذي ندعي ماثلةٌ لكلِّ ذي بصيرة يتدبَّر تاريخ العرب والمسلمين. وإذا كان لزمان العربيَّة وحياتها المديدة أَشْتِيَّةٌ (جمع شتاء) فَإِنَّ لها أَرْبَعَةً (جمع ربيع) أَيضًا. وقد يجادلُ بعضُ المسلمين، في عصر طغيان التفكير المادِّيِّ وغلبته، في حفظ الله العربيَّة وكلاءتها بتقييضه لها حُفَاطًا وَخَزَنَةً وَحِمَاةً، لكنَّ شمس الحقائق لا تغيِّبها غيومُ الميول والأهواء. وقد كان هذا شعورًا مستحكما لدى أبناء هذه الأُمَّة زمنًا طويلًا، وليس من النِّصْفَةِ ولا من الحمِيَّة الإيْمَانِيَّة إهمالُ أهمِّيَّته في هذا الزمان الذي نعيش فيه. ولعلَّ النِّصَّ الآتي المقتبس من مقدِّمة «فقه اللِّغة وسرُّ العربيَّة» للثعالبيِّ (ت ١٤٢٩م) ممثِّلٌ قويٌّ لهذا الشُّعور الغلاب الذي يمكن استشهاده الآن في بَعْثِ الثِّقة في النفوس؛ وسنورده على طوله:

ولَمَّا شَرَفَهَا اللهُ عَزَّ اسْمُهُ وَعَظَّمَهَا، وَرَفَعَ خَطَرَهَا وَكَرَّمَهَا، وَأَوْحَى بِهَا إِلَى خَيْرِ خَلْقِهِ، وَجَعَلَهَا لِسَانَ أَمِينِهِ عَلَى وَخِيهِ، وَخُلَفَائِهِ فِي أَرْضِهِ، وَأَرَادَ بَقَاءَهَا وَدَوَامَهَا، حَتَّى تَكُونَ فِي هَذِهِ الْعَاجِلَةِ لِحَيَارِ عِبَادِهِ، وَفِي تِلْكَ الْأَجَلَةِ لِسَاكِنِي جَنَّاتِهِ وَدَارِ ثَوَابِهِ، قَيْضٌ لَهَا حَفِظَةٌ وَخَزَنَةٌ مِنْ خِيَارِ النَّاسِ وَأَعْيَانِ الْفَضْلِ وَأَنْجُمِ الْأَرْضِ، تَرَكَوا فِي خِدْمَتِهَا الشَّهَوَاتِ، وَجَابُوا الْفُلُوتِ، وَنَادَمُوا لِاقْتِنَائِهَا الدَّفَاتِرِ، وَسَامَرُوا الْقِمَاطِرَ وَالْمَحَابِرَ، وَكَدُّوا فِي حَضْرِ لُغَاتِهَا طِبَاعَهُمْ، وَأَسْهَرُوا فِي تَقْيِيدِ شَوَارِدِهَا أَجْفَانَهُمْ، وَأَجَالُوا فِي نَظْمِ قَلَائِدِهَا أَفْكَارَهُمْ، وَأَنْفَقُوا عَلَى تَخْلِيدِ كُتُبِهَا أَعْمَارَهُمْ؛ فَعَظَّمَتِ الْفَائِدَةَ، وَعَمَّتِ الْمَصْلِحَةَ، وَتَوَفَّرَتِ الْعَائِدَةُ.

وكَلِّمًا بَدَتْ مَعَارِفُهَا تَتَنَكَّرُ، أَوْ كَادَتْ مَعَالِمُهَا تَتَسَتَّرُ، أَوْ عَرَضَ لَهَا مَا يَشْبِهُ الْفِتْرَةَ، رَدَّ اللهُ تَعَالَى لَهَا الْكِرَّةَ؛ فَأَهَبَ رِيحَهَا، وَنَفَقَ سَوْقَهَا، بَفَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الدَّهْرِ

أديب، ذي صدر رحيب، وقريحة ثاقبة، ودراية صائبة، ونفس سامية، وهمّة عالية؛ يُحِبُّ الأدبَ ويتعصب للعربية، فيجمع شملها، ويكرم أهلها، ويحرك الخواطر الساكنة لإعادة رونقها، ويستثير المحاسن الكامنة في صدور المتحليين بها، ويستدعي التأليفات البارعة في تجديد ما عفا من رسوم طرائفها ولطائفها...»^(٣).

ويُفْضِي تاملُ هذا النصِّ إلى الشطر من عقيدة المسلم الذي يذهب إلى أن حفظ لغة الذكر، أو القرآن، مصدره في الأساس حفظ الذكر نفسه؛ هذا المعنى الذي عبر عنه القرآن الكريم في صيغة غاية في التأكيد والإثبات: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون»^(٤).

على أن تعهد العربية بالحفظ الإلهي لا ينبغي، في حال، أن يكون مدعاة إلى التراخي في ابتغاء الوسائل وتطلب الأدوات واستعمال الممكنات فيما يضمن حفظ هذه اللغة بجعلها لغة الحياة بمجاليتها المختلفة ومستوياتها المتبانية. وأنجع هذه الوسائل والأدوات والممكنات، في هذا الزمان الذي يُطلُّنا، جعلها لغة للتفكير والإبداع والتدريس والبحث العلمي في العلوم الأساسية والتطبيقية.

ثانياً - أهلية العربية لأن تكون لغة العلم والتعليم والبحث العلمي والتقانة:

يبدو أن روح الهزيمة حين يتسلل لواءاً إلى النفوس يفتك، من جملة أشياء كثيرة، بالقدرة على التمييز لدى المجموعة البشرية التي يشيع بين أفرادها، ويُفقدُها الفطنة إلى عناصر القوة التي تمتلكها. وكثيراً ما تقول لنا الحياة إن مطرودين مُلاحقين نسوا ما

٣ - إسماعيل الشعالبي التنبسبوري: فقه اللغة وسير العربية، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، مكتبة مصطفى البابي

الحلبي، القاهرة ١٩٦٢/٥١٣٩٢م، ص ٢٢.

٤ - انظر: سورة الحجر، الآية ٩.

يحملون من سلاحٍ أو أدواتٍ دفاعٍ كان في مقدورهم، لولا الإحساسُ بالهزيمة، أن يحموا باستعمالها أنفسهم، ويدفعوا عنهم أذى عدوّهم.

وإنَّ شيئاً كثيراً من هذا الإحساس وجد سبيله إلى النَّفسِ العربيّةِ، فراح كثيرٌ من العرب يحسبون أنَّ الإسلامَ والعروبةَ واللغةَ العربيّةَ أسبابٌ أساسيّةٌ لتخلف العرب، في كلِّ شيءٍ، وفي الفكرِ والعِلْمِ والبحثِ العلميِّ خاصّةً. والذي يهمنّا الحديثُ عنه هنا، هو تصوّرُ بعض العرب أنَّ لغةَ الفِكْرِ المتألقِ والعِلْمِ المتقدّمِ والابتكارِ في تسخير الطّاقاتِ والمواردِ هي لغاتٌ من يتقدّمون اليومَ بركبِ العِلْمِ ويضيفون في كلِّ ساعةٍ إلى بُنيانه ويكتشفون مناطقَ عملٍ جديدةٍ له. أمّا العربيّةُ، عند هؤلاء، فالمركبُ القديمُ الذي ينبغي أن يبقى عند الشاطئِ لعدم قدرته على الإبحار. ولعلّنا نجد تعبيراً شعريّاً تخيلياً جيّداً عن هذا في بيت شاعر العربيّةِ الكبير في العصر الحديث عمر أبي ريشة الذي يقول:

هانَتِ الخَيْلُ على فُرْسَانِها وانطوتْ تلكَ السِّيوفُ القُطْعُ^(٥)

نعم، قد يحدث في تواريخ الأمم أن تُهزم الأمةُ فتُنسى كلُّ عناصرِ القوّةِ والبناءِ والتّسامي التي تمتلكها، وتخالُّ أن سبيلَ الفلاحِ هي سبيلُ القاهرِ الغالب. وفي المجال الذي نحن إزاءه هنا، يترأى لكثيرين أنَّ العربيّةَ ليست مؤهّلةً لأن تكون لغةَ العِلْمِ والبحثِ العلميِّ والتّقانةِ الحديثةِ، وينبغي تنحيّتها عن هذا المجالِ وتحميها وإفراؤها أفرادَ البعيرِ المعبّدِ في بيت شاعر المعلّقات^(٦). والذي نرانا في حاجةٍ إلى التذكير به في

٥- ديوان عمر أبي ريشة، دار العودة، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٢٦.

٦- جاء معنى إفراذ البعير المعبّد، أي المظليّ بالقطران لمداواة جريبه، في قول طرفة بن العبد البكري:

إلى أن تحامنتي العشيّةُ كلّها وأفردتُ إفراذَ البعيرِ المعبّدِ

هذه المندوحة، أن كل مَنْ لديه خبرةٌ متواضعةٌ بلُغةٍ أو أكثر غير العربية يعلم علمَ اليقين أن العربية هي اللُغة الصالحة لاحتضان العلم والبحث العلمي والتقانة. وإذا كان من المتفق عليه بين أهل الدراية أن أبرزَ خصائص لُغة العلم تضمَّنُها أسماء لكل جزئيات الأشياء وتنويعاتها الدقيقة، وقابليتها لأن توجد الأسماء لكل المسميات، فإن لدى العربية في القديم الشيء الكثير من هذا. ولأن الذكرى تنفع المؤمنين، سأوردُ مثالين لمخزون العربية الكبير في الأسماء المختلفة للأشياء المختلفة، مهما كان الاختلاف ضئيلاً أو دقيقاً. والمثالان من «فقه اللُغة وسرّ العربية» للثعالبي.

أمّا المثال الأوّل فقوله تحت عنوان «في أوائل الأشياء وأواخرها»:

«الصُّبْحُ أوّلُ النهار. الغسَقُ أوّلُ الليل. الوَسْمِيُّ أوّلُ المطر. البارِضُ أوّلُ النبت. اللُّعاعُ أوّلُ الزرع. اللُّبَاءُ أوّلُ اللبّن. السُّلَافُ أوّلُ العصير. الباكورةُ أوّلُ الفاكهة. البِكْرُ أوّلُ الوئد. الطليعةُ أوّلُ الجيش. النَّهْلُ أوّلُ الشُّرب. النشوةُ أوّلُ السُّكر. الوَخْطُ أوّلُ الشَّيب. النَّعاسُ أوّلُ النوم. الحافرةُ أوّلُ الأمر. الفَرَطُ أوّلُ الوَراد. (وفي الخبر: أنا قرطكم على الحوض، أي أولكم). الزَّلْفُ أوّلُ ساعات الليل^(٧).

وأمّا المثال الثاني فقوله في أسماء أوجاع الأعضاء:

إذا كان الوجعُ في الرّأس فهو صُداع. فإذا كان في شِقِّ الرّأسِ فهو شَقِيقة. فإذا كان في العين فهو عائر. فإذا كان في اللّسان فهو قُلاع. فإذا كان في الحلق فهو عُدرةٌ ودُبْحة... فإذا كان في العنق فهو لَبَن وإجَل. فإذا كان في الكَبِدِ فهو كُبَاد. فإذا كان في البطن فهو قُداد. فإذا كان في المفاصل واليدين والرّجلين فهو رَثِيّة.

فإذا كان في الجسد كله فهو رُداع.

فواخزني، وعاودني رُداعي وكان فِراقُ لُبْنَى كالخِداعِ^(٨)

وعند أهل العِلْمِ، يُظهِرُ المَثالانِ الذَّخِيرَةَ العِلْمِيَّةَ لِللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ فِي الأَزْمِنَةِ الأُولَى؛ وَهِيَ ذَخِيرَةٌ تُؤدِّنُ بِأَنَّهُ كَأَنَّ العَرَبِيَّ لَمْ يَكُنْ لَهُ شُغْلٌ غَيْرُ تَعَرُّفِ الأَشْيَاءِ وَإِعْطائِها أَسْمَاءً تَدَلُّ عَلَيْها. وَلَيْسَ العِلْمُ، فِي جَانِبٍ مِنْ جَوَانِبِهِ، إِلا كَشْفًا للأَشْيَاءِ وَتَشْخِصًا لها وَإِعْطاءَها الأَسْماءَ الدَّالَّةَ عَلَيْها المَبِينَةَ لها. فَقابِلِيَّةٌ أَنْ تَكُونَ العَرَبِيَّةُ لُغَةً العِلْمِ وَالتَّعْلِيمِ وَالبَحْثِ العِلْمِيِّ وَالتَّفانَةَ كَبِيرَةً جَدًّا. وَلا يُحْتَاجُ فِي هَذَا المَجالِ إِلا إِلَى أَنْ تُزَجَّ العَرَبِيَّةُ فِي تَيَّارِ الحِياةِ العِلْمِيَّةِ الدَّفَاقِ، وَتُوكِّدَ عَقِيدَةَ أَتَمِّها وَحَدَّها لُغَةً العِلْمِ وَالبَحْثِ العِلْمِيِّ وَالتَّفانَةَ فِي الجامعاتِ وَمؤسَّساتِ البَحْثِ العِلْمِيِّ وَالإنتاجِ المادِّيِّ وَالفِكْرِيِّ عِنْدَ العَرَبِ. وَحينَ تَتَوَقَّرُ هَذِهِ العَقِيدَةُ، وَتُفَرِّضُ العَرَبِيَّةُ وَحَدَّها لُغَةً فِي المَجالِاتِ المُتحدِّثِ عِنها هُنَا سَيُسْفَرُ العَمَلُ عَن كَشوفِ مَذْهَلَةٍ؛ لِأَنَّ أَقوى الكَشوفِ وَأعمَقَها وَأَخطَرَها شَأْنًا إِنما يُوصَلُ إِليها تَحْتِ وَطأةِ الحَاجاتِ العَمَلِيَّةِ وَالضَّرورِاتِ التَّطْبِيقِيَّةِ. وَلعلَّه مِنْ حَقائِقِ تارِيخِ العِلْمِ الكَبِيرَةِ ما تَعَبَّرَ عَنه المَقولَةُ الشَّهِيرَةُ: «الحَاجَةُ أُمُّ الإِختِراعِ». وَما أَجْمَلَ ما يَقولُ شاعِرُ الإِسلامِ الكَبيرِ مُحَمَّدُ إِقبالَ (ت ١٩٣٨م) فِي المَعْنى الَّذِي نَتحدَّثُ عَنه:

دَعِ الشُّطَّانَ لا تَرُكُنْ إِليها ضَعِيفٌ عِنْدَها جَرَسُ الحِياةِ
عَلَيْكَ البَحْرَ صارِعٌ فِيهِ مَوْجًا حِياةُ الخُلْدِ فِي نَصَبِ نُواتِي

فكَانَ أَسرارَ الأَشْياءِ لا تُكْتَشَفُ إِلا فِي خِضَمِّ الحِياةِ العَمَلِيَّةِ وَالتَّجريبِ وَالمَمارِسةِ. وَاكتِشافُ أَهْلِيةِ العَرَبِيَّةِ لِأَنَّ تَكُونَ لُغَةً العِلْمِ وَالبَحْثِ العِلْمِيِّ وَالتَّفانَةَ مَرهُونٌ بِزَجِّها فِي

المعترك، وحلّ المشتغلين بالتعليم والبحث العلميّ والثّقانة على جعلها لغةً عقولهم وألستهم وتأليفهم المدوّن.

ثالثاً - التعريب المنشود في هذه الورقة:

التعريب لغةً مصدرُ الفعل المضعف «عَرَّبَ»، ويقال: عَرَّبَ مَنْطِقَهُ إذا خلّصه من اللّحن؛ وعَرَّبَ الاسمَ الأعجميَّ إذا نفّوه به على منهاج العرب. والتعريبُ تهذيبُ المنطق من اللّحن^(٩).

أما في اصطلاح الثقافة العربيّة المعاصرة فيعني «التعريبُ» خمسةً مقاصد حصرها بعضهم^(١٠) بما يأتي:

- ١ - التصرّف في النصوص والأعمال الأجنبية المترجمة إلى العربيّة بجعلها أكثر ملاءمةً للفكر والوجدان العربيّين. ويكون ذلك بترجمة الخلاصة العامّة للأثر أو فكره الرئيسيّة، أو إقحام فكر عربيّة في نسيجه، أو إعمال يد التعديل أو الحذف فيه. وفي الجملة، هو تقريبُ روح الأثر الأجنبيّ المرعّب من الروح العربيّ والذائقة العربيّة.
- ٢ - ترجمة الأثر الأجنبيّ إلى العربيّة. ويرى بعضهم أن يُطلق على النّقل من آية لغةٍ من اللّغات إلى العربيّة اسمُ «التعريب»؛ وأن يُطلق على النّقل من آية لغةٍ من اللّغات إلى غير العربيّة اسمُ «الترجمة». فترجمة أيّ أثرٍ من غير العربيّة إليها هي

٩ - التعريب - جهود وآفاق، ص ١٥، نقلًا عن: محيي التّين صابر: حول التعريب والمصطلح العربيّ الموحد - المجلّة العربيّة الثقافيّة، السّنة السّادسة، العدد ١١، أيلول ١٩٨٦م، ص ٩، وعن تاج اللّغة وصحاح العربيّة للجوهريّ، والقاموس المحيط للفيروزآبادي.

١٠ - في شأن هذه المقاصد يُنظر بحث الأستاذ الدكتور كمال بشر، أمين عامّ مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة، في كتاب الدكتور محمود فوزي المناوي: أزمة التعريب (سابق) ص ٨٩ - ٩٣.

«تعريبٌ» له لا ترجمة.

٣ - تعريب الألفاظ الاصطلاحية المنقولة من اللغات المختلفة إلى العربية؛ وذلك بقبول الاسم الأعجمي أو المصطلح الأعجمي في العربية بعد التفوه به ونطقه على منهاج العرب وطريقتهم. ويسمى اللفظ الذي يخضع لهذه العملية «المعرب». فالتعريب هنا تغييرٌ يُحدثه العرب في الأسماء والمصطلحات الأعجمية التي يُحتاج إلى إدخالها إلى العربية من جهة بنيتها وصورتها اللفظية، لا من جهة المراد منها. وقد استعملته العربية قديماً، ويستعمل في الوقت الراهن. وللعلماء في قبوله واستعماله مذاهبٌ مختلفة.

٤ - تدريس العلوم المختلفة في الجامعات والمؤسسات التعليمية العليا باللغة العربية، وتأليف الكتب الدراسية التي يُحتاج إليها في دور العلم هذه باللغة العربية، واعتماد العربية لغةً لكل ما يتصل بالعلم والبحث العلمي والنشر في هذه الجامعات والمؤسسات؛ وهو ما يُعرف بـ «التعريب اللغوي للعلوم».

٥ - التعريب الفكري، الذي يعني جعل العربية لغةً للتفكير والتصوير والتخيل، وينشأ عن ذلك بسهولة ويُسر اعتماد العربية لغةً للتدريس والبحث العلمي والإنشاء والتأليف في الأفرع الدراسية المختلفة. وممن دعوا إلى هذا الضرب من «التعريب» كمال بشر، الأمين العام لمجمع اللغة العربية في القاهرة. وقد أراد كمال بشر من ذلك تنشيط الإبداع الفكري والعلمي العربي؛ أي أن يكون العلماء العرب مشاركين في البحث العلمي الحقيقي اختراعاً وكشفاً في مؤسساتهم العلمية ومختبراتهم البحثية، صائغين نتائج بحوثهم وتجاربهم بلغة عربية موصلة

لمقاصدهم مبيّنة لمراداتهم. وقد فطن كمال بشر إلى أمرٍ مهمّ في الشأن الذي نحن إزاءه، وهو أنّ التعريب الفكريّ هو الذي يجرّر رقابنا من عبوديّة التبعيّة الفكرية لمنتج العلم، أيّاً كان.

وسنبسط القول في النوعين الأخيرين من التعريب؛ لأنّهما مقصودنا من تعريب العلوم الأساسيّة والتطبيقية.

- التعريب الفكريّ:

يعني التعريب الفكريّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقية أن يفكّر العلماء والباحثون والخبراء العرب المتخصّصون في هذه العلوم، ويتصوّروا ويتخيّلوا ويحاكموا، ويؤدّوا كلّ الأعمال العقلية المتصلة بالابتكار والكشف والإبداع في هذه العلوم، بمنطق اللّغة العربيّة وعقليّتها وبنيتها الدلالية والتعبيرية. ويعني هذا عملياً أن يُسهّموا، بلسانهم العربيّ، في حركة الإبداع العلميّ العالمية، وأن تألّف ذهنيّاتهم العربيّة طرائق البحث العلميّ واستيعاب الأصول النظرية لهذه العلوم، وتمثّل أدقّ النّقاط فيها. ذلك لأنّ المعارف العلميّة، أيّاً كان مصدرها، مادّة متاحة، في مقدور العلماء والباحثين والخبراء والأساتذة العرب اختزائها في عقولهم وتمثّل عناصرها ودقائقها والبناء عليها والاشتقاق منها وكشف مجاهل فيها لم تطأها أقدام عقول الآخرين من غير العرب. والتعريب الفكريّ هنا هو أن تحصل عمليّات «الابتداع والابتكار والإضافة والتّجديد أو التّعديل والتطوير»^(١١) بالآليات العقل العربيّ في التّفكّر والتصوّر والتخيّل والكشف والبرهنة.

ويُغنى «التّعريبُ الفكريُّ» بتوفيرِ حاضنٍ علميٍّ تقانيٍّ عربيٍّ مشبعٍ بروحِ الإبداعِ والابتكارِ والاكتشافِ في العلومِ المختلفةِ، على نحوِ يبيحُ لتفجيرِ طاقاتِ أجيالٍ متتابعةٍ من العلماءِ والباحثين العربِ الذين تألفَ عقولُهُم منهجياتِ العملِ العقليِّ الإبداعيِّ العربيِّ، وتتجمّعُ حصائلُ خبراتهم ومعارفهم على امتدادِ زمنيٍّ طويلٍ مدوّنةٌ بلُغةٍ عربيّةٍ ذاتِ مستوى مقبولٍ من الدقّةِ والضبطِ والسّلامةِ. ويعملُ هذا المنجزُ المتراكمُ في صورةِ القوّةِ الدّافعةِ أو الزّخمِ impetus أو momentum، الذي يُفضي إلى تقدّمٍ مطردٍ دائمٍ.

وحيثُ تكونُ عملياتُ التفكيرِ والتخيّلِ والتصوّرِ والاستنباطِ والاكتشافِ، في ميادين العلومِ الأساسيّةِ والتطبيقيّةِ، بمنطقِ اللّغةِ العربيّةِ ومنهجيتها، ينشأ التعبيرُ عن معطياتها ومحصلاتها باللّغةِ العربيّةِ؛ فالفكرُ في مظهرٍ من مظاهره لغّةٌ، واللّغةُ في جانبٍ من جوانبها فكرٌ. ومن هذه الوجهة يقول كمال بشر: «إنّ التعبيرَ اللّغويَّ العربيَّ يولّدُه التفكيرُ العربيُّ»^(١٢).

وإذا كان ما قدّمناه هنا يوضّحُ لنا مفهومَ «التّعريبِ الفكريِّ»، فما السّبيلُ إلى تحويله ثقافةً يستشعرُ العلماءُ والباحثون والخبراءُ ضرورةَ تبنيها والعملِ بمستلزماتِ مبادئها والإصرارِ على سلوكِ طريقها، أيّا كانت العقباتُ التي تُقترحُ في هذا الطّريق. وههنا مجموعةٌ من الموجّهاتِ المساعدة في هذا الشأن:

- ١ - تعزيزُ الإيوانِ المطلقِ بالفرضيّةِ التي تقولُ إنّهُ لا تقدّمَ علميًّا للعربِ من دونِ «التّعريبِ الفكريِّ»، وإدخالُ هذا المفهومِ ومستلزماته في دساتيرِ الدّولِ وفي ما يُعرفُ بـ «رسالةِ» المؤسّسةِ العلميّةِ والتّعليميّةِ العربيّةِ، أيّا كانت هذه المؤسّسة.

٢ - توطئ العِلْم برعاية حواضنه والاهتمام بالمبرزين في أفرعه، وإعداد المجتمع نفسياً للإنفاق عليه بسخاء، ومن دون تردّد.

٣ - التّربية الوطنيّة للأجيال الشّابة، ممّن يُعدّون لكي يكونوا علماء المستقبل، على عقيدة «التّعريب الفكريّ»؛ لكي يغدو ذلك سلوكاً فكريّاً وعمليّاً محبباً لديهم.

٤ - إعداد الأجيال الشّابة من العُلّماء والباحثين والخبراء وأساتذة الجامعات بنوعين من المعرفة والخبرة:

آ - هضم المنجز العلميّ والتّقانيّ العالميّ في الصّورة الأخيرة التي وصل إليها، بلُغته الأصليّة، في التخصّص المحدّد.

ب - التمكن من العربيّة السليمة مفرداتٍ وعباراتٍ وطرائقٍ تعبيرٍ ومصطلحات فنيّة، في التخصّص المختار.

وفي هذا المعنى يقول كمال بشر: «ومعلومٌ بالضرورة أنّ التفكير العربيّ المولّد للتعبير بالعربيّة يحتاجُ إلى مخزونٍ عقليّ من هذه اللّغة، وحصيلةٍ من نُظُمها وأساليبها مناسبةٍ للتخصّص أو العِلْم المعين. فإذا كان هذا التخصّص، أو ذلك العِلْم، جديداً بالنسبة إلى الدّارس أو غير مستقرّ الأصول عنده، فلا مناصّ له من العود إلى لُغة الأصل والتفكير بها، حتّى يستوعب ويهضم، ثمّ يُخرج - بعد - ما يستوعب ويهضم بعباراتٍ عربيّة»^(١٣).

٥ - فرّض العربيّة لُغةً للعِلْم والبحث العِلْميّ والتّقانة، بعد تأمين مؤسّسات التنمية البشريّة التي تتولّى الرّعاية المستمرة للمنشغلين بذلك.

- التّعریب اللّغویّ:

یعنی التّعریبُ اللّغویّ، فی السّیاق الذی نحنُ فیهِ، اعتیادَ العربیّة لغةً للعلمِ والبحثِ العلمیّ والتّفانة والتدریس فی أقسام العلوم الأساسیّة والتّطبیقیّة فی الجامعات وفی مراكز البحث والمخابر والمجلات العلمیّة. وقد حدّده عبدُ الکریم خلیفة، رئیسُ مجمع اللّغة العربیّة الأردنیّ، فی بحثه الذی قدّمه فی المؤتمر الثامن والخمسين لمجمع اللّغة العربیّة فی القاهرة عام ١٩٩٢م، إذ قال: «التّعریبُ هو تحویلُ الجامعات والکلیّات الجامعیّة والمعاهد العلیا التي تضمّ مئات الأقسام العلمیّة، من التّدریس باللّغات الأجنبيّة مثل الإنجلیزیّة والفرنسیّة وغيرهما إلى التّدریس باللّغة العربیّة، واعتیادُ اللّغة العربیّة لغةً للتّدریس الجامعیّ والبحث العلمیّ والتّقنیات الحدیثة»^(١٤).

وقد خطت بعضُ الدّول العربیّة خطواتٍ فی هذا المجال، وُسجّل لسوریّة سبُقٌ وتقدّمٌ فی هذا المضمار. وفی مقدورنا القولُ إنّ التجربة السوریّة تقدّم نموذجاً عملياً للتّعریب اللّغویّ فی مؤسّسات التعلیم العالی ومراكز البحث العلمیّ. فالتّعلیمُ المعتمِدُ علی المحاضرات النظریّة والعملیّة، والکتبُ الدّارسیّة والدّوریاتُ العلمیّة، کلّها باللّغة العربیّة. ویخضعُ أعضاءُ هیئة التّدریس والمعدون والفنیون لاختباراتٍ فی العربیّة تحدّثاً وکتاباً. ویصحّحُ الکتابُ الجامعیّ لغویاً، وتُعدّ الرسائلُ الجامعیّة بلُغةً عربیّةً أدنی إلى السّلامة، وتُنشر مجلّاتُ البحوث الجامعیّة بحوثُ الأساتذة وطلبة الدّراسات العلیا باللّغة العربیّة. وتكونُ فعالیاتُ المؤتمرات العلمیّة والندوات وحلقات النقاش بالعربیّة. ولا یعنی هذا إهمالاً للّغات العلم الحدیث، کالإنکلیزیّة والفرنسیّة والألمانیّة

واليابانية. فمعظم أعضاء الهيئات التدريسية في الأقسام العلمية المختلفة متخرجون في جامعات غربية، و متمكنون من لغات الجامعات التي تخرجوا فيها. كما أن السنوات الأخيرة شهدت اهتمامًا كبيرًا بلغات العلم الحديث في الأقسام العلمية المختلفة في الجامعات السورية، وأنشئت معاهد عالية لتعليم اللغات المختلفة في الجامعات السورية جميعًا. وتحظى اللغة العربية برعاية خاصة من أعلى الهرم في الدولة السورية. ويبدل مجمع اللغة العربية في دمشق، الذي أنشئ عام ١٩١٩م، جهدًا كبيرًا في التعريب اللغوي؛ بإعداد المعجمات الثلاثية اللغات، أو الثنائية اللغات، التي تقدم مقابلات عربية لمصطلحات العلوم المختلفة في لغات العلم الحديث الرئيسة. وفي المجمع عدد من اللجان المتخصصة التي تتولى تعريب المصطلحات العلمية في العلوم الأساسية والتطبيقية. ويعقد المجمع مؤتمراً سنوياً يتناول فيه قضية أساسية من قضايا العلم واللغة العربية، على المستوى العربي كاملاً. وأديرت أوراق المؤتمر الأخير للمجمع، في أواخر العام ٢٠١٠م، حول «لغة الكتابة العلمية»؛ أما المؤتمر القادم للمجمع فموضوعه التمكين للغة العربية، واللغة العربية ومجتمع المعرفة. كما عرفت سورية في السنوات الأخيرة لجنة عليا يُطلق عليها «لجنة التمكين للغة العربية»، ولها أفرع في المحافظات السورية المختلفة، وتقوم بأنشطة وفعاليات كثيرة.

واختيارنا التمثيل بالتجربة السورية في موضوع التعريب اللغوي للعلوم الأساسية والتطبيقية، لا يعني أنها حققت مرتبة الكمال وضمنت كل ما يُصبى إليه في هذا المجال، بل منتهى الأمر في هذا أن مسافات جيدة قُطعت في هذه السبيل، ولا غنى عن المثابرة والمواصلة. ولا يجانب المرء الصواب حين يقول إن خريج الأقسام العلمية في الجامعات

السُّورِيَّةِ لَيْسَ أَدْنَى مَسْتَوَى مِنْ أَشْبَاهِهِ فِي الْأَقْسَامِ الْعِلْمِيَّةِ فِي الْجَامِعَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي تَدْرُسُ بُلْغَاتِ الْعِلْمِ الْحَدِيثِ، إِنْ لَمْ نَقُلْ إِنَّهُ يَتَفَوَّقُ عَلَيْهِمْ فِي بَعْضِ النُّوَاحِي.

وَلَا بَدَّ مِنَ التَّذْكِيرِ، هُنَا، بِأَنَّ التَّعْرِيبَ الْفِكْرِيَّ إِذَا مَا تَحَقَّقَ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي حَدَّدْنَاهُ قَبْلُ، يَسْهُلُ كَثِيرًا التَّعْرِيبَ اللَّغَوِيَّ لَدَى الْعُلَمَاءِ وَالبَاحِثِينَ وَالخُبْرَاءِ الْمُشْتَغَلِينَ فِي الْعُلُومِ الْأَسَاسِيَّةِ وَالتَّطْبِيقِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ عَلَى الْحَقِيقَةِ يَفْكِّرُ مِنْ خِلَالِ اللُّغَةِ، وَيَصْعَبُ تَخْيُلُ تَفْكِيرٍ مِنْ دُونَ لُغَةٍ.

رَابِعًا - ضَرُورَاتُ هَذَا التَّعْرِيبِ:

التَّعْرِيبُ الَّذِي تَحَدَّثْنَا عَنْهُ، بِنَوْعِيهِ، تَسْتَلْزِمُهُ ضَرُورَاتٌ عِلْمِيَّةٌ وَلِغَوِيَّةٌ وَقَوْمِيَّةٌ وَاجْتِمَاعِيَّةٌ، تَسْتَشْعَرُهَا جَيِّدًا الْأُمَّةُ الْعَرَبِيَّةُ الْحَيَّةُ الَّتِي تَرْفُضُ الدُّوْنِيَّةَ وَالتَّخَلْفَ وَالتَّضَعْفَ وَالتَّبَعِيَّةَ، وَتَسْعَى لِبِنَاءِ ذَاتِهَا وَهُوِّيَّتِهَا وَشَخْصِيَّتِهَا الْقَوْمِيَّةِ الْمُتَمَيِّزَةِ. وَلَعَلَّ التَّفْصِيلَ فِي هَذَا الشَّأْنِ مِمَّا يَقْوِي الْإِحْسَاسَ بِضَرُورَةِ هَذَا التَّعْرِيبِ:

١ - الضَّرُورَاتُ الْعِلْمِيَّةُ:

يَسَاعِدُ تَعْرِيبُ الْعُلُومِ الْأَسَاسِيَّةِ وَالتَّطْبِيقِيَّةِ، بِالْمَفْهُومِ الَّذِي قَدَّمْنَاهُ، عَلَى بِنَاءِ شَخْصِيَّتِنَا الْعِلْمِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِنَا، الَّتِي هِيَ أَقْدَرُ عَلَى تَحْدِيدِ إِمْكَانِيَّاتِ وَاقِعِنَا وَمَا نَوَاجِهُهُ مِنْ حَاجَاتِ، وَالْعَمَلِ بِفَعَالِيَّةٍ عَلَى رَبْطِ الْعِلْمِ وَالبَحْثِ بِحَاجَاتِ الْمَجْتَمَعِ. وَيَسْهُلُ تَنْمِيَةُ الطَّاقَاتِ الْإِبْدَاعِيَّةِ لِأَبْنَائِنَا وَاسْتِثْمَارِهَا فِي الْحُدُودِ الْقَصُورِيَّةِ؛ لِأَنَّ التَّفْكَرَ وَالتَّصَوُّرَ وَالتَّخْيُلَ وَالتَّعَلُّمَ بِاللُّغَةِ الْأُمِّ يَفْتَحُ أَبْوَابَ الْكَشْفِ وَالِابْتِكَارِ وَالاخْتِرَاعِ فِي ذَهْنِ الْمُتَعَلِّمِ. وَفِي هَذَا الْمَعْنَى يَقُولُ أَحَدُ أَسَاتِذَةِ الصَّيْدِلَةِ الْعَرَبِ: «إِنَّ تَفْهَمَ الطَّالِبِ لِلُّغَةِ الْمَحَاضِرَةِ وَالتَّشْرِيحِ كَانَ يَعْنِيهِ مِنْ بَدَلِ جَهْدٍ مُضَاعَفٍ يَنْصَرِفُ نِصْفُهُ لِتَفْهَمِ اللُّغَةِ

أوراق بحوث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات _____ ٤٨٥
والتعرّف على المفردات الصعبة في اللغة الأجنبية التي يدرس بها. وينصرف النصف
الأخر من الجهد لاستيعاب المادة العلمية نفسها، فضلاً عما يعتور ذهن الطالب أحياناً
من غموض في المعنى أو نقص فيه يختلّ معه بناء المعلومات، أو تُنقل إليه بغير الصورة
المقصودة من المحاضرة»^(١٥). وقد كان «كلوت» بك، مدير مدرسة الطب المصرية في
بداياتها، حريصاً جداً على تعريب المقررات الطبية وترجمتها من الفرنسية إلى العربية،
وأثر عنه قوله: «إنّ التعليم بلغة أجنبية لا تحصلُ منه الفائدة المنشودة، كما لا يتج عنه
توطيئُ العِلْم أو تعميمُ نفعه»^(١٦).

٢- الضرورات اللغوية:

إنّ إبعاد اللغة العربية عن مجالات العِلْم والتّقانة يعني إبعادها عن دائرة الحياة،
وينشأ عن ذلك شيئاً فشيئاً تقليلُ محصولها من المفردات والمصطلحات العلمية،
وإضعاف طاقاتها الكامنة، وتحويلها إلى لغة هامشية مهملة. ويعمل ذلك، بتقدّم العهد،
على نموّ تصوّر خاطئ يقول بعقمها وتجرّرها وعجزها. ويعني ذلك من وجهة أخرى
حرماتها من أن تكون لغة المبدعين والمتفوقين عقلياً من أبناء المجتمع، وصيرورتها لغة
للعوام والطغام. وفي هذا المعنى يقول كمال بشر: «منحُ العربية فرصة التفاعل في
البيئات العلمية يزيد من ثروتها، وينمي محصولها، كما يساعد الدارسين على التفكير بها؛
الأمر الذي يؤدي إلى إلفها والتعامل بها؛ وبذلك ينزاح عنها توهمُ ضعفها وأتاهمها
بالعجز عن ملاحقة العلوم وما يجد فيها من تطوّر»^(١٧).

١٥ - محمد حسن عبد العزيز: التعريب في القديم والحديث، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩٠م، ص ٢٧٣.

١٦ - أزمة التعريب، ص ٤٦.

١٧ - نفسه، ص ٩٥.

ويعملُ التعريبُ الذي نقصد إليه هنا على شحذِ الهِمَمِ واستنفادِ الطّاقاتِ في تهيئةِ العربيّةِ لأن تكون لغةَ العِلْمِ والبحثِ العلميِّ والتّقانةِ. وإذا كانت الحاجةُ أمَّ الاختراعِ، كما يُقال، فإنّ زَجَّ العربيّةِ في مضائقِ العِلْمِ والبحثِ العلميِّ يدفعُ المشتغلين في هذه المجالاتِ إلى إعمالِ طاقاتِ العربيّةِ الكامنة في الاشتقاقِ والنّحتِ والقياسِ، والعَوْدِ إلى مكانزها وما تنطوي عليه من ذخائر. ذلك أنّ «حركةَ تعريبِ الفِكرِ والعِلْمِ والتعليمِ نجاحُها مرهونٌ من جهتنا بما نبذله من عملٍ جادٍّ في تطويعِ العربيّةِ بتوسيعِ أقيستها وضوابطها والكشفِ عن ذخائرها من الألفاظِ والصّيغِ والأساليبِ؛ لتواكبِ الحركةَ العلميّةَ بغيرِ تمهلٍ، وبما تُبديه من جراءةٍ في تحطيمِ الحواجزِ اللّغويّةِ التي تعوقُ تلكَ الحركةَ»^(١٨).

٣- الضّرورات القوميّة:

الإصرارُ على إقصاءِ العربيّةِ عن حمى العِلْمِ والبحثِ العلميِّ والتّعليمِ، وإيثارُ اللّغاتِ الأجنبيّةِ عليها في هذا الشأنِ، يوهنُ الرّباطَ الذي يشدُّ العربَ بعضهم إلى بعض، ويضعِفُ انتماءهم إلى أوطانهم. وعندما يترسّخُ ذلك ويستحكّمُ يَنْشئُ أجيالاً من العلماءِ والباحثين والأساتذة ليس لهم هويّة، ويكون انتماءهم إلى الأجنبيِّ الذي يفكّرون بلُغته، ويتصوِّرون ويتخيّلون ويعلمون، أقوى من انتماءهم إلى بني قومهم. فالمنطقةُ من الدّماغِ التي يحصلُ فيها الكشفُ العلميُّ والاستنباطُ والاختراعُ هي نفسُها التي تحصل فيها التّصوِّراتُ الأخلاقيّةُ والقيميّةُ، ويتأثّر عملُها كثيرًا باللّغة التي تعتمدُها. وفي هذا المعنى يقول المفكّر اليابانيُّ توشييهيكو إيزوتسو، المتمكنُ تمامًا من

عدد كبير من اللغات ومنها العربية:

«إنَّ كلَّ واحدةٍ من كلياتنا تمثِّل منظورًا خاصًّا نرى فيه العالمَ. وما يُسمَّى «مفهومًا» ليس سوى بلورةٍ لمثل هذا المنظور الذاتِي؛ أي إنَّه شكلٌ ثابتٌ يفترضه المنظور. والمنظورُ المقصودُ هنا اجتماعيٌّ؛ لأنَّه المِلْكِيَّةُ المشتركة لجماعةٍ كاملة؛ هذه المِلْكِيَّةُ المنحدرةُ من العصور السَّابقة بفضْلك التقليد التاريخيِّ. وبرغم ذلك، هو ذاتيٌّ بمعنى أنَّه يُفْضِي إلى شيءٍ من الاهتمام البشريِّ الفعَّال الذي يجعلُ تمثيلنا المفهوميِّ للعالمِ ليس نسخةً دقيقةً للواقع الموضوعيِّ» (١٩).

نعم، عملُ العقل في إدراك المفهومات والتصورات يتأثر باللُّغة التي يعتمدها تأثرًا كبيرًا. فحالةُ العقل عند إدراك مفهوم كلمة «الكُفْر» العربيَّة مثلًا تختلفُ عنها عند إدراكه مفهومَ مقابلتها الإنكليزيَّة disbelief. وفي هذا يقول إيزوتسو: «الموقفُ العقليُّ الكاملُ الذي يؤلِّفُ الأساسَ للبنية المفهوميَّة لـ «كُفْر» يضيع متى بدأنا بفهمها بمنطق المفهوم الإنكليزيِّ لكلمة disbelief» (٢٠).

٤- الضَّرورات الاجتماعيَّة:

من الحقائق المقرَّرة المؤيَّدة بالبرهان أنَّ حجبَ لغتنا العربيَّة عن أن تكون لُغةً للعلم والبحث العلميِّ والتّقانة، وفَسَحَ المجالَ تمامًا للغات الأجنبيَّة لكي تحتلَّ مكانها، مدِّعَاةً إلى نشوء إحساس اجتماعيِّ بدُوْنِيَّة العربيَّة وضالَّة إمكانيَّاتها وقدراتها التعبيريَّة والبيانيَّة؛ الأمرُ الذي ينشأ عنه، عن قَصْدٍ أو غير قَصْدٍ، ازدراءٌ كلُّ ما هو وطنيٌّ وقوميٌّ

١٩ - توشيهيكو إيزوتسو: المفهومات الأخلاقيَّة الدِّينيَّة في القرآن، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الملتقى في

حلب، ٢٠٠٨م، ص

٢٠ - السابق، ص.

ومحلّي، وإعلاء شأن لكل ما هو أجنبيّ. ويعملُ ذلك أيضًا على إشاعة روح التقليد والتبعية، وتصنيفِ النَّاسِ اجتماعيًا على أساس اللغات التي يتقنونها أو يقدرّون على التعامل بها. وربما نستطيع المضيّ إلى القول إنّ الأخذ بهذا المبدأ يفضي أحيانًا إلى ظهور أفرادٍ يرطنون بلُغات أجنبيّة، لكنّهم فارغون فكريًّا وعلميًا وقيميًّا، دَعَّ عنكَ أفرادًا يتباهون بخَلَطِ عربيّتهم الهزيلة بالفاظٍ وعباراتٍ من لغاتٍ أخرى؛ وفي هذا ما فيه من ضروب الفساد.

خامسًا - أدواتُ هذا التعريب:

لا يشكُّ أحدٌ في أنّ التعريب الفكريّ واللغويّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقية، في الجامعات ومراكز البحث في البلدان العربيّة، من الأمور التي دُونها سُدُوذٌ كثيرةٌ يستدعي تخطيطها جهودًا مضيئةً وطاقتٍ خلاقَةٍ توجّه التوجيهَ السديدَ المفضي إلى تحقيق المراد، بمشيئة الله سبحانه. لكنّه حين يُدرِكُ أنّ ذلك هو الشُرْطُ الأوّلُ للحاقِ بركبِ التقدّم العلميّ المنطلقِ بسرعةٍ مذهلة، في عالمٍ لا مكانَ فيه لمن ضعفتْ هممهم وخارت قواهم، يكون تبنّيه والأخذُ بأسبابه والمصارعةُ إلى تنفيذ مخططاته من قبيل ما يُعرَفُ بقضايا المصير، أو الحياة والموت؛ إذ الأمرُ كما يقول شاعرٌ مُجاهد:

فإمّا حياةٌ تسرُّ الصديقُ وإمّا مماتٌ يُغيظُ العدا

وفي تناول المتأمل أن يقَدِّمَ مقترحًا من مجموعة مبادئ، يُساعد تبنّيها وتنفيذُ

مطالبها مساعدةً كبيرةً في تحقيق التعريب الذي نريده في هذه الورقة:

١ - العملُ على كلّ ما مِنْ شأنه أن يجعل تحقيقَ هذا التعريب «عقيدةً» يؤمن بها

المجتمعُ كلّهُ رُعاةَ ورعيّة، صغارًا و كبارًا، عقيدةٌ شبيهةٌ بعقيدة تحرير الأوطان

من المحتلّ الجاثم على الصّدر، الجاعلِ الحياةَ كالموت. ومن وسائل ذلك النصّ على ضرورة تحقيقه في دستور الدّولة، وإدخاله في خِطَط عمَل الحكومات، وإشاعة ثقافته في وسائل الإعلام المختلفة على أنّه قضيةٌ مصيريّة لا تحتمل الإرجاء، دَعَ عنكَ الإهمال.

٢ - جَعَلُهُ قَصْدًا أساسيًا موجّهًا في الرّسالة التعلّيميّة لوزارات التّربية ووزارات التّعليم العالي ومراكز البحث العلميّ والجهات المختلفة التي تتولّى التّعليم والتدريب والتأهيل. ويستدعي ذلك إعدادَ المعلّمين جميعًا، أيًا كانت المقرّرات التي يتولّون تعليمها والمراحل التعلّيميّة التي تقع فيها هذه المقرّرات، الإعدادَ المطلوبَ في اللّغة العربيّة.

٣ - في التّعليم العالي خاصّة، يُعمَل بكلّ الوسائل على جعل «عقيدة التعريب» جزءًا أساسيًا، مساويًا في المقدار لأساس التّحصيل العلميّ المطلوب، ممّا ينبغي أن يؤمن به عضو هيئة التدريس الذي تأمّنه الأُمَّة على إصلاح عقول أبنائها والارتقاء بهم إلى المستوى الذي يؤهّلهم لخوض غمار الحياة العلميّة والعملية باقتدارٍ وتمكّن. والأمرُ هنا مثلما يقول أحدهم: «لا سبيلَ إلى تعريب التّعليم العالي والجامعيّ ما لم يؤمنَ بذلك الأستاذ، وما لم تُرَسَّخ في ذهنه قناعةٌ قويّة بأهميّة التعريب باعتباره قضيةً قوميّةً ووسيلةً فعّالةً للارتقاء بمستوى التّعليم ودفع حركته خطواتٍ بناءةً فسيحةً إلى الأمام، وأن تتوافر بجانب هذه القناعة وهذا الإيمان أحدثُ المراجع العلميّة باللّغة العربيّة»^(٢١).

٤ - إخضاع المعلمين والمدرسين وأساتذة الجامعات لبرامج تأهيل متواصل في اللغة العربية، يُربط به الترقيات والتعيين في الوظائف الأعلى، وبكافأ المرزون في مطالبه ومستلزماته مكافآت مادية ومعنوية.

٥ - إحداث هيئة عليا مرتبطة بأعلى سلطة في البلد تُسمى «الهيئة العليا لتعريب العلوم»، تتولى التخطيط والتنفيذ والإشراف والمتابعة وكل ما من شأنه أن يُحوّل حُلم التعريب المنشود إلى حقيقة. ويشمل ذلك وضع الخطط والبرامج، وإعداد الجماعات المؤهلة لترجمة أحدث المراجع العلمية إلى العربية، وتأليف الكتب الدراسية، وتعريب المصطلحات العلمية، وتأهيل المدرسين للتدريس بالعربية. وتؤمن هذه الهيئة الميزانيات الكافية، وجهاز الرقابة والمتابعة المؤهل والمؤمن والحريص جدًا على أداء هذه الرسالة^(٢٢).

سادسًا - خلاصةً ومحصل نهائي:

عالجت هذه الورقة التعريب الفكري واللغوي للعلوم الأساسية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة والنبات والحيوان والأرض، والعلوم التطبيقية التي لها تطبيقات في الحياة العملية؛ فحددت المفهوم تحديدًا واضحًا، ووقفت على الضرورات المختلفة التي تستلزم هذا التعريب، والأدوات العملية لتنفيذه. وفي تضاعيف محاكمة هذه القضايا ومناقشتها، أثبتت الورقة أن شمس اللغة العربية لن

٢٢ - انظر مقترحات مشابهة لإحداث التعريب المنشود في: عبد الكريم خليفة: اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، الطبعة الخامسة، دار الفرقان للنشر، عمان ١٩٩٧/هـ، ص ١٩٧ وما بعد؛ وندوة التعريب في التعليم العالي، وزارة التعليم العالي السورية، دمشق ١٤٢٤/هـ، الجزء الثاني، ص ٣٠٦ وما بعد؛ وسعيد جارب: التعريب والتعليم العالي، جمعية حماية اللغة العربية في الشارقة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

تأفل لأئها «اللّسان العربيّ المبيّن»، الذي جاء به البيان الإلهيّ للنّاس، في خاتمة رسالاتِ السّماء إلى الأرض. ولآته «لا رسالة بعد هذه الرّسالة»، ولأنّ مضمونَ هذه الرّسالة هو المرادُ الإلهيّ من البشّر وهو مرادٌ دائمٌ لا يتوقّف، ستستمرّ، إن شاء الله، حياةُ هذه اللّغة استمرارَ حياة البشّر المتوسّمين لآيات الله سبحانه في التّدوين والتكوين. وأظهرت الورقةُ قابليّة اللّغة العربيّة لأن تكون لغة العِلْم تفكُّراً وتصورًا وتخيلاً وتعليلًا وتأليفًا. وحددت الورقةُ خمسة مفهوماتٍ متداولة في هذا الزّمان للتّعريب، وفصلت القولَ في التّعريب الفكريّ للعلوم الأساسيّة والتطبيقية الذي يعني، فيها، أن يفكّر العلماءُ والباحثون والخبراء العربُ المتخصّصون في هذه العلوم، ويتصوّروا ويتخيّلوا ويحاكموا، ويؤدّوا كلّ الأعمال العقلية المتّصلة بالابتكار والكشف والإبداع في هذه العلوم، بمنطق اللّغة العربيّة وعقليّتها وبنيتها الدلاليّة والتعبيريّة. ثمّ بسطت القولَ في التّعريب اللّغويّ الذي يُراد منه اعتمادُ العربيّة لغةً للعِلْم والبحث العلميّ والتّقانة والتّدريس في أقسام العلوم الأساسيّة والتطبيقية في الجامعات ومراكز البحث والمخابر والمجلّات، وقرأت شيئًا من أدبيّات التجربة السّوريّة في هذين النوعين من التّعريب؛ وانتهت في شأن العلاقة بينهما إلى أن التعبير اللّغويّ العربيّ يولده التفكيرُ العربيّ.

ووقفت الورقةُ عند ضرورات التّعريب المعنيّ، التي جاءت علميّة تتمثّل، قبل كلّ شيء، في بناء الشخصية العلميّة الوطنيّة، التي تُحدّد إمكانيّات الواقع وتربط العِلْم والبحث العلميّ بحاجات المجتمع، وفي تسهيل تنمية الطّاقات الإبداعية لأبناء الوطن واستثمارها في الحدود القصوى، وفي توطين العِلْم وتعميم نفعه. وتناولت الورقةُ ضرورات لغويّة لتّعريب العلوم الأساسيّة والتطبيقية؛ إذ تزداد العربيّة بالتّعريب غنى

وتتسع آفاقها وتغدو إحدى لغاتِ العِلْم والتَّقانة، مثل كثير من لغات الأمم المتقدمة اليوم. وعالجت الورقةُ ضروراتِ قوميةٍ للتَّعْرِيب، تُظهره عاملاً قوياً في بلورةِ الهُوِيَّة القومية، وتنمية حسِّ الانتماء إلى الأمة، والنفور من التَّبعية والانقياد للأجنبي. وأبرزت الورقةُ ضروراتِ اجتماعيَّةٍ للتَّعْرِيب تجعلُ منه أداةً لإبعاد إحساسِ اجتماعي بدُونيَّة العربيَّة وعجزها عن مواكبة حركة التقدُّم العلميِّ والتقنيِّ العالميَّة. وفي مجال أدوات التَّعْرِيب، اقترحت الورقةُ مجموعةً من الإجراءات العمليَّة التي لا يُشكَّ في أنَّ تطبيقها التطبيقَ الصَّحيح يُوصِل إلى التَّعْرِيب المنشود.

ومن الله، سبحانه، التوفيقُ والتَّسديد.

مصادرُ المادّة العلميّة المستشهد بها:

- ١ - توشيهيكو إيزوتسو: المفهوماتُ الأخلاقيّة الدينيّة في القرآن، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الملتقى في حلب، ٢٠٠٨م.
- ٢ - الثعالبي (عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبو منصور): فقهُ اللّغة وسرُّ العربيّة، تحقيق مصطفى السّقا وزميليه، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ في القاهرة، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.
- ٣ - الرّاعب الأصفهانيّ: مفرداتُ ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم في دمشق، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- ٤ - سعيد حارب: التّعريب والتّعليمُ العالِي، جمعيّة حماية اللّغة العربيّة في الشّارقة، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- ٥ - عبد الكريم خليفة: اللّغةُ العربيّة والتّعريب في العصر الحديث، دار الفرقان للنشر في عمّان، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- ٦ - عمر أبو ريشة: ديوان عمر أبي ريشة، دار العودة في بيروت، ١٩٩٦م.
- ٧ - قاسم سارة: التّعريب، جهود وآفاق، دار الهجرة في دمشق وبيروت، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- ٨ - مجموعة باحثين: ندوة التّعريب في التّعليم العالِي، وزارة التّعليم العالِي السّوريّة، دمشق ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- ٩ - محمّد حسن عبد العزيز: التّعريب في القديم والحديث، دار الفكر العربيّ في القاهرة، ١٩٩٠م.
- ١٠ - محمود فوزي المناوي: أزمةُ التّعريب، مركز الأهرام للترجمة والنشر في القاهرة، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

ثانِيًا

أوراقُ دراساتٍ فكريّة
ومراجعاتٍ كُتب



تجليات الشخصية العربية الإسلامية ومكونات قوتها

قراءة في شعر عمر أبي ريشة

ملخص

يرمي هذا البحث إلى الإجابة عن سؤالين مهمين يتصل كل منهما بالمضمون الشعري عند عمر أبي ريشة:

- كيف تجلّت الشخصية العربية الإسلامية في شعر أبي ريشة؟

- ما مكونات القوة في هذه الشخصية؟

وقد جاء البحث في قسمين رئيسين، يناقش كل منهما عددًا من القضايا:

أولاً - تجليات الشخصية العربية الإسلامية في شعر أبي ريشة. وقد جرى الحديث

هنا عن: ١- فرط إحساس الشاعر بهذه الشخصية. ٢- قوة انتدائه إلى الأمة العربية

الإسلامية. ٣- التزامه تصوير ماضي الأمة الزاهر وحاضرها العاثر.

ثانياً - مكونات القوة في الشخصية العربية الإسلامية. وقد تمثّلت هذه في:

١- الصحراء العربية وما نمت عند العربي من قيم. ٢- النبوة والحق. ٣- العبقريّة

الجهادية ورموزها. ٤- العبقريّة البيانية.

والبحث يقدّم من أبي ريشة نموذجاً للشخصية الإسلامية القويّة التي ينسجم فيها

«القومي» و«الإسلامي» على نحو رائع.

تقديم

يمثل شعرُ عمر أبي ريشة (١٩١٠ - ١٩٩٠م) خيطاً شعرياً متميزاً في نسيج الشعر العربي الحديث. ولا يخفى على الدارس أن قضايا الأمة العربية الإسلامية ظهرت في شعر شاعرٍ عربيٍّ حديثٍ على غرار ما ظهرت في شعر أبي ريشة. وقد اقترب أبو ريشة في تناوله هذه القضايا من حِمى الفلسفة حين تأمل طبيعة الشخصية العربية الإسلامية، وعرف نقاط القوة فيها؛ ومن رحاب التاريخ حين عرض لما أضاف الإسلام والرسول الكريم، عليه الصلاة والسلام، إلى شخصية العربي البدوي من معاني الرحمة والإيثار والتضحية. وقد تناول أبو ريشة ذلك كله بريشة الفنان المبدع، الذي جنح الحرف، وفجر الكلمة، وسلسل الإيقاع أناشيدَ عذبةً في مسمع الزمان.

ويدنو فهمنا للشخصية هنا من فهم أبرام كاردينر لما سماه «الشخصية القاعدية»؛ إذ قال: «هي بنيةٌ نفسيةٌ خاصةٌ بأعضاء جماعةٍ معينة، وتظهر بأسلوب حياة ينسج عليه الأفرادُ فروقاتهم الفردية» (الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول، ص ٥٠٩).

منهج البحث:

اعتمد البحثُ منهجَ الاستقراء والتصنيف والتحليل، وجعلَ من المادة الشعرية المنطلقَ الذي يصدر عنه في كلِّ ما يأتي به من الاستنتاجات. وحكّم المنهجَ رؤيةً تمثلت في أبي ريشة شاعرًا فيلسوفًا تجاوزَ القشورَ إلى اللباب، ومثقفًا عربيًّا مسلّمًا استشعر جسامَةَ الرسالة المنوطة به، وكان لديه هاجسٌ قويٌّ بأنَّ صرخاته ستُلهب ضميرَ أمته، وستوضح لها سبيلَ المجد التي سارت عليها زمنًا غير قصير، ثمَّ حادثٌ عنها في العصور المتأخرة.

العرضُ والمناقشة:

أولاً- تجليات الشخصية العربية الإسلامية في شعر أبي ريشة:

تنبئ أشعارُ أبي ريشة عن إدراكٍ بين القسَمات لطبيعة الشخصية العربية الإسلامية بوصفها كياناً إنسانياً ذا إمكانيات خاصة وتطلعات محدّدة، جلتْ نفسها في سيرة الحياة في صورةٍ حضاريةٍ متميزة. وقد تجلّى هذا الإدراكُ في جملة مظاهر يشفُّ عنها شعرُ الشاعر وسلوكه، وهي:

١- فرطُ إحساس الشاعر بهذه الشخصية:

توافرت في نشأة عمر أبي ريشة جملةٌ عوامل جعلته شديد الإحساس بالشخصية العربية الإسلامية. وإذا كان المقامُ الذي نحن فيه لا يأذن بالإفاضة في حديث هذه العوامل، ففي مقدور المرء أن يقول على الجملة إن البيئة التي شبَّ فيها الشاعر وترعرع كانت عاملاً من العوامل التي أذكت في رُوعه كلّ مقومات الإحساس بشخصية أمته. وليس في مقدور المرء أن يُغفل مجاورة الشاميين للأتراك في عهد الاتحاديين خاصةً، وما لذلك من أثر في بلورة الشعور العربيّ في بلاد الشام أكثر من غيرها. على أنّ نشأة عمر في الوقت الذي كانت فيه سُوريةُ تغالب المستعمرَ الفرنسيّ تأثيراً كبيراً في هذا التوجّه^(١). لكنّه يظلّ في طبيعة هذه العوامل جميعاً تلك الأرومة العربية الكريمة التي انتمى إليها الشاعرُ، وما يمكن أن تكون قد تركته في نفسه «فأبوه من العرب الأفحاح وأُمَّهُ من الأرض المقدّسة (فلسطين)»^(٢). ولا ينبغي التهوِينُ من شأن إدراكه المبكر لما

١- انظر: سامي الكيالي: الأدب العربي المعاصر في سوريا، ص ٣٧٠.

٢- د. سامي الدهان: الشعراء الأعلام في سوريا، ص ٣٥٠.

يُحاك حول فلسطين منذ أواخر القرن الماضي من حُطَط ومؤامرات.

ويلمح متأمل ما هو متوافرٌ من سيرة الشاعر المبكرة أنه قويّ الإحساس بشخصية العربية الإسلامية، شديد الحبّ لأُمَّته وهو دون العشرين من سني حياته. وقد عبّر عن ذلك في كتابته مسرحية «ذي قار»، وإهدائها إلى عالم العراق الكبير محمد الحبيب العبيدي، الذي دافع عن العرب والمسلمين فألّف كتابه الموسوم بـ «جنايات الإنكليز على البشر عامة وعلى المسلمين خاصة»؛ فدلل الشاعرُ بذلك على «حبّ للعرب وتفانٍ في العقيدة وكره للاستعمار»^(٣). وقد جرى ذلك سنة ١٩٢٩م عندما كان أبو ريشة طالبًا في الجامعة الأمريكية في بيروت.

ويبدو أنّ هذا الإحساس المسرف بالشخصية العربية الإسلامية جعل قلبَ الشاعر مضطربًا للشعور بمآسي العرب والمسلمين في كلّ أوطانهم، وليس في بلده سُورية فحسب، فقد كان هذا القلبُ كما يقول الدكتور سامي الدّهان: «يخفق للعرب أجداده، فيرسمهم في كلّ قطر، ويتأسى لأحزانهم، ويفرح لانتصاراتهم، ويناضل بلسانه في كلّ خَلْجة من خَلْجات الوطنية»^(٤).

وعند عمر أن العروبة والإسلام شيءٌ واحد، خلافًا لما كانت عليه الحال عند غير قليل من شعراء المرحلة. فقد أدرك الشاعرُ، كما سيّضح، أنّ المجد العربيّ ليس في جوهره سوى مجد الإسلام، وكلُّ من يفصل بين الاثنين يقع في خطأ خطير. ومن هذه الوجهة يقول عمر مخاطبًا فلسطين:

٣- المصدر السابق، ص ٣٠٨.

٤- نفسه، ص ٣٤٨.

أَيُّ فِلَسْطِينُ، مَا الْعُرُوبَةُ لَوْلَا قَبَسٌ مِنْ سَنَا التَّبَوَّةِ هَادٍ
كُلُّ حَرْفٍ مِنْهَا لَهَاةٌ مِنَ الْعَدُوِّ سَاءَ سَأَلَتْ كَرِيمَةَ الْإِنْشَادِ^(٥)
ولعلّه من الوجّهه نفسها أيضًا يفهم المرءُ مقالَ الشّاعر الذي نشرته مجلّةُ الجهاد
الحلبيّة في ٦ مارس ١٩٣٢م بعنوان «التبشير الإسلامي وأثره في بلاد الغرب»، الذي
يذكر فيه عمر أنه «زار جامعَ لندن، ولقي الهنودَ المسلمين، وتحدّث إليهم، وعرف ما
يصنع التبشيرُ في آسيا وإفريقيا»^(٦).

ويستيقن القارئُ هذا الرّبطَ بين العروبة والإسلام في تصوّر عمر بتأمّل تلك
الحرب التي ما انفكّ يشنّها على الجاهليّة في كلّ مظاهرها وعهودها. يقول في قصيدته
«خالد بن الوليد»:

أَحُدُّ لَاحَ حِينَ لَاحَ عَلَيْهِ عَالَمٌ ضَمَنَ هَيْكَلِ إِنْسَانِي
زَرَ عَ الْحَقِّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وَحَمَاهُ بِكُلِّ عَظْبٍ يَمَانِي
كَيْفَ يُطَوِّى الْحُسَامُ وَالْجَاهِلِيَا تُ هِيَامُ الْأَوْثَانِ بِالْأَوْثَانِ^(٧)
والحقُّ أنّ مثل هذا الموقف يطالعنا في كلّ مرّة يذكر فيها عمرُ انتصارَ الحقِّ على
الباطل في صدر الدّعوة الإسلاميّة، وقد يفعل مثلّ هذا حين يعرض لحال العرب
المسلمين اليوم.

وقد تجلّى إحساسُ عمر المسرف بالشخصيّة العربيّة الإسلاميّة من خلال احتفاته
الشّديد بأمة العروبة والإسلام؛ ماضيًا مشرّقًا، وحاضرًا مفعّمًا بالآلام والنكبات. وقد

٥ - ديوان عمر أبو ريشة، ص ٤٦٤.

٦ - الشعراء الأعلام في سورية، ص ٣١٦.

٧ - ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥٤١.

استطاع أن يبلور في شعره كلَّ صُورِ المجدِّ السَّالفِ لأُمَّته، فاستحقَّ بهذا أن يقول عنه رجلٌ كالدكتور شاكر مصطفى: «الشَّاعرُ الذي تخفق له حتَّى صخورُ بلادي، جيئُ يلهب فيه العنفوانُ، وعينُ كأنَّ وراءَ نظَّارتها ألفَ رؤيا بعيدة، وشفَتانٍ منها انهلَّ تاريخُ أمتي صورةً صورةً بكلِّ ما فيه من دموع وزغاريد ورَعْفِ جِراح»^(٨).

٢- قوَّةُ انتمائه إلى الأُمَّة العربية الإسلامية:

أظهرت حياةُ أبي ريشة وفنُّه انتماءً قويًّا إلى أُمَّته العربية الإسلامية، يجاوز قدرة الوصف، وقد تجلَّى ذلك في سيرةٍ نضالية حافلة، سخرَ فيها ذاته وفنَّه لكلِّ ما من شأنه أن يرفع الضَّيم عن أُمَّته. وينسحبُ هذا على شطرِ حياته الأوَّل الذي أمضاه في مدينة حلب إلى أن تحرَّرت البلادُ من رِبْقَةِ المستعمر ونالت استقلالها سنة ١٩٤٦م. وتقول سيرةُ حياته إنَّ الشَّاعر «ظَلَّ في حلبَ عشرين عامًا يرقبُ عبثَ السَّاسة وهو المنتفذين، ويرى أبطالَ العرب من المعاصرين يقضون واحدًا بعد واحد، كما تنطفئ شموعُ المعبد. وهاله أن ينزل بعضُ الأحزاب إلى مستوى المساومة، وأن يُجَدِّع الشعبُ؛ وأمضه الاستعمارُ وأحزن باله، فراح يردِّد في نَفثاته طَلقاتِ المدفَع الذي يملكه، فيخرج اللهبَ وحده ليشير إلى أنَّ روحًا تتحرَّق في سبيل الحرِّية، حرِّية العرب، وقد وهبَ الشَّاعرُ لهم قلبه وحياته، ووقف على تمجيدهم كلِّ ما يملك من قول ونَظْم»^(٩).

ويلجَّ عمرٌ على هذا الانتماء القويِّ إلى أُمَّته العربية الإسلامية في مناسبات كثيرة،

٨ - انظر مقال الدكتور شاكر مصطفى بعنوان: «الشعر في سورية» في مجلة الآداب البيروتية، ص ١٢٣، عدد كانون

الثاني، ١٩٥٥م.

٩ - الشعراء الأعلام في سورية، ص ٣٣٣.

على نحوٍ يجعل المرءَ يلحظ أن الشاعر يقصد إلى ذلك قَصْدًا، حتَّى كأنَّ الأمرَ لديه يحتاج إلى مزيدٍ تأكيد. ففي قصيدته التي خصَّ بها «خالد بن الوليد». يقول عمر:

أنا مِنْ أمةٍ أفاقَتْ على العزِّ - وأغفَتْ مغموسةً في الهوانِ

عَرَّشَها الرِّثُّ من حِرابِ المغيرِ - منَ وأعلامُها منَ الأكفانِ

والأمانِ التي استهاتتُ عليها واجماتُ تكلمني يا أمانِ^(١٠)

واللَّافَتْ للنظر أن صورة «العزِّ الآفلِ»، أو «المجدِّ الضائع»، هي الصورةُ التي

لازمت أبا ريشة وظلَّ يستعيدها في كلِّ مناسبة، ويطابق بينه وبينها في ضَرْبٍ من الهيام

الصوفيِّ بالمعشوق. والإفاقةُ على العزِّ التي يتحدَّث عنها عمر هنا هي ذلك الفجرُ

الإسلاميِّ الذي حملَ فيه محمدٌ عليه الصلوةُ والسلامُ مشعلَ النبوةِ، فبددَ ظلماتِ الحياةِ

التي جافى فيها الإنسانُ مُرادَ مولاهُ سبحانه. لكنَّ هذا الفجرُ لم يُقيِّضْ له أن يستمرَّ، إذ

تألَّبت كلُّ قوى البغي لإطفائه. ومثُلُ هذا الانتفاءِ نجدُه في موطنٍ آخر من شعر الشاعر

وعلى نحو أكثر جلاء:

أنا يا ربَّ من بقايا سيوفٍ نلَّمْتُها مضاربُ الحِذنانِ

أنا مِنْ أمةٍ تجوسُ جهاها جاهليَّاتُها بلا استئذانِ

أسقطتُ مشعلَ النبوةِ في اللَّبِّ - لي، وأرختُ للتيه كِلَّ عِنانِ^(١١)

وفلسفةُ الشاعر في الانتفاءِ هنا واضحةٌ تمامًا، كما يبدو تصوُّره الشخصيَّةَ العربيَّةَ

الإسلاميَّةَ أكثرَ وضوحًا. وهو إذا كان هنا يشير إلى ثنائيَّةِ «العروبة والإسلام» فإنَّه

١٠- ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥٤٩.

١١- عمر أبو ريشة: مجموعة شعرية بعنوان «أمرُك يا ربُّ»، ص ٣٣.

يشكو من ضعف إحدى الخلقين، مما عرض السلسلة للوهن. فعمّر بيتغي «قوة عربية إسلامية معاً»، ويرى أنّ هذا كان قائماً زمن النبوة وما بعد، لكنّ التوازن اختلّ. ولكي تظلّ الشخصية محتفظةً بتوازنها، وقوتها من ثمّ، لابدّ من رتق الفتق الذي تعاني منه: تقوية عنصر الإسلام، أو الاستضاءة بمشعل النبوة؛ لكي لا يكون ثمة تيه. ويستيقن القلبُ هذا حين يتأمل قول الشاعر:

نَفَحَاتُ النَّبِيِّ، وَالْفَنُحِ وَالْعُلَى — يَاءٍ وَالْعِزِّ وَالنَّدَى وَالْبِيَانِ
رَعَشَاتٌ فِي أَضْلَعِي مَاجَتِ الصَّحْ رَاءَ فِيهَا وَمَاجَ فِيهَا افْتِنَانِي^(١٢)
ذاك أنّه في احتضان الصحراء هذه النفحات تتحوّل الصحراء إلى بحر متلاطم
الأمواج؛ أي إنّ الأكسير الذي يحوّل المعادن الرخيصة إلى ذهب، في لغة الكيمياء
القديمة، هو هذه النفحات.

ولعلّ كبرى آيات الإحساس بقوة الانتماء إلى الأمة عند عمر أن الشاعر سخر
شعره كلّهُ للتغني بأمجادها وتصوير لحظات التحليق في تاريخها، وتقليد أبطالها أو سمة
الفخار الذي لا يأتيه البلى. وقد استبان بعض دارسيه هذا الملحظ في شعره فقال:
«الشعرُ عنده ليس صوراً فارغةً، وإنما هو صورٌ مليئةٌ بالأفراح والأحزان، مع
الإحساس الدافق بالعروبة والإسلام»^(١٣).

وكُلٌّ من عرفَ الشاعرَ المعرفةَ الحقّةَ بدت له قوةُ انتائه إلى هذه الأمة، إلى حدّ
الهوس. ويخال الدارسُ أنّ الشاعرَ أراد أن يقدمَ درساً في الوطنية الحقّة التي يجبُ

١٢ - ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥٣٩.

١٣ - هو الأستاذ الجليل الدكتور شوقي ضيف، انظر: دراسات في الشعر العربي المعاصر، ص ٢٣٥.

صاحبها الأمة والوطنَ إلى حدِّ التقديس. وتومئ إلى شيء من هذا القبيل نازك باسيلا التي أجرت مقابلاتٍ مع الشاعر حين تقول: «لكنّه يثورُ، لا بل يتطأيرُ الشرُّ من عينيه حين يتحدث عن محنةٍ أصابت بلاده، ينسى ما عاناه من جرّاء تشبّثه بالحرية والحق، ويتغاضى عن كلّ ضررٍ لحق به، ويسامح من تسبّبوا به، لكنّه لا يغفر زلّةً إنسانٍ أخطأ يوماً بحقّ بلاده»^(١٤). وإنّ القولَ ما قالت باسيلا، وإنك لتظفر بمؤيد لهذا في سلوك الشاعر في مواقف مشهودة كثيرة، تختزنها ذاكرةٌ مواطنيه وزملائه. ولسنا ندري إن كان الدّارسُ على صوابٍ حين يقول إنّ افتتانَ الشاعر منذ صغره بعظمة أمته العربيّة الإسلاميّة ولّد في نفسه دافعاً قوياً إلى الارتباط بها إلى حدِّ الهيام. ومن ثمّ نرى الشاعر لا يفتأ يذكرُ في أشعاره إحساسه بالحنجّل من ماضي أمته الزاهي، وقد كُتِبَ عليه أن يحيا في زمن سقطت فيه آياتُ المجد من سفر أمته. تجلّى هذا على أشده في قصيدته المسماة أحياناً «بعد النكبة»، تلك التي يقول في مطلعها:

منبرٌ للسيفِ أو للقلَمِ

أمتي، هل لك بين الأممِ

إذ يطالعك الشاعرُ بقوله بعد ذلك:

نَحْجلاً من أمسِكَ المنصرمِ

أتلقُاكِ وطرفي مُطْرِقُ

ببقايا كبرياءِ الألمِ

ويكادُ الدّمُ يهمني عابثاً

ويقفُ في صفٍّ واحدٍ مع هذا قول أبي ريشة مخاطباً أمته:

وتري كلّ يتيمٍ النغمِ

أين دُبّالكِ التي أوحثُ إلى

١٤ - د. جميل علوش: عمر أبو ريشة - حياته وشعره مع نصوص مختارة، ص ٥٩، عن مجلّة الأسبوع العربي، العدد

١٢٢١، ٧/ آذار، ١٩٨٣م، ص ٤٤.

كَمْ تَخَطَيْتُ عَلَى أَصْدَائِهِ مَلْعَبَ الْعِزِّ وَمَغْنَى الشَّمَمِ
وَتَهَادَيْتُ كَأَنِّي سَاحِبٌ مِئْزِرِي فَوْقَ جِبَاهِ الْأَنْجُمِ (١٥)

ولعله غير خافٍ بعد هذا أن شطرًا من كبرياء عمر وأنفته أتاه من إحساسه بانتمائه إلى أمةٍ راسخة القدمين في الحضارة، واضحة المكان في التاريخ الإنساني، بل يبدو أنه في مقدور الدارس أن يقول إن في تكوين عمر ميلاً إلى القوة والأنفة والتعالي، وقد وجد في نسبه القريب وفي تاريخ أمته الزاهي ما يُضيف به لبناتٍ إلى صرح مجده الشخصي، ليتناول إلى ما شاء من التناول، وليكون للتاريخ الأدبي من ذلك كله هذا التخليق المدهش في آفاق الفن الشعري. ويحْيَلُ إلينا أيضًا أن إدراك عمر مبلغ ما يُراد من ضمِّ لأمته، وما تُسام به من خَسْف، ضاعف إحساسه بذلك المجد القديم؛ لأن وَعْيَ الحاضر القاتم ينقله سريعًا إلى ذلك الماضي الذي نقاه التذكُّر من كلِّ شائبة، فبدا أكثرَ ألقًا ورؤاءً.

٣- التزامه تصوير ماضي الأمة الزاهر وحاضرها العاثر:

قدم عمر أبو ريشة في مسلكه وفي فنه صورةً مثلى للشاعر المتزِم بقضايا أمته، الذي تؤرِّقه همومها، وتستبدُّ به آمالُ أبنائها وآلامهم، وتهزّه نجاحاتهم، وتؤرِّزه إخفاقاتهم. وقد أدرك الشاعر منذ وقتٍ مبكرٍ في حياته أن أعدب الشعر أصدقُه؛ وليس أكذبُه، وخيرُ القريض ما أشعَّ به الصدقُ وتلاؤلاً. فكان عمرٌ بذلك حادي النَّاسِ إلى حيث الحقُّ والجمال، ورائدَهم الذي لا يكذبُ أهلَه. وعمرٌ هو الذي يقول في تضاعيف رثائه أحمد شوقي:

أَعْدَبُ الشَّعْرِ مَا يُشِيعُ بِهِ الصَّدُّ قُ وَتَمَشِي عَلَى خُطَاهِ الْعَقُولُ (١٦)

١٥ ديوان عمر أبو ريشة، ص ٧-٨.

١٦ - انظر في شأن أبيات الرثاء التي اقتطعنا منها هذا البيت: الشعراء الأعلام في سوريا، ص ٣٢٩.

تصوّر أبو ريشة أنّ الشعر مصدرٌ معرفيٌّ، يفيد منه النَّاسُ في تبصّر الحقيقة وتبيّن الصّواب، وقد أثر هذا التصوّر كثيرًا في مذهبه الفنّي؛ فلا تكاد تجد في شعره إلا ما يفيد، فكأنّه يرّدّد مع نظيري النّيسابوريّ بيتَه الذي أعجِب به العلامةُ محمّد إقبال، وصدّر به أحدَ دواوينه:

ليس في أعوادٍ غابي سَقَطُ هي للمنيرِ أو أعوادُ صَلْبُ^(١٧)
ومرجعُ التزامِ عمّر، في جانبٍ من جوانبه، حُبٌّ عميقٌ استبدّ به إزاء بلادِهِ، وتحقّق في مواقفهِ من النَّاسِ حاكمين ومحكومين. وها هو ذا الشّاعرُ يصرّح بذلك فيقول: «يربطني بوطني حبي للأرض ورغبةٌ جامحةٌ في مبادلتها عطاءً بعطاء، لم أشعر يوماً بأنّ أرضَ بلادِي مجردُ ترابٍ وحجارة، بل لطالما أحسستُ أنّها كائنٌ حيٌّ ينبض بالحياة»^(١٨).

عرف عمّر مكانةَ أمته في الماضي ممّا حفظته ذاكرةُ التّاريخ، ورأى بباصرته مأساتها الحاضرة بكلّ فصولها المعقّدة، وعرف إلى ذلك سلطانَ الكلمة في إيقاظ النفوس وبعث الهَمَم وتكوين الرّأي العامّ. وقد مضى به إحساسُه القويّ بالمجد العربيّ الإسلاميّ إلى أن أضفى عليه هالةً قُدسيةً، ظلّت تترأى في كلّ ما يبدع من أشعار. ويلحظ متأملٌ شعره أنّه تمثّل هذا المجد في شخصين اثنين: شخصه هو، ذلك العربيّ المسلم النّبيل المحتد والشاعر العبقريّ المجدّد؛ وشخص أمته العربيّة الإسلاميّة، التي تولّت صناعةَ التّاريخ الإنسانيّ في مرحلةٍ زاهيةٍ من مراحلِهِ. ويُلاحظُ هذا خاصّةً في قصيدته المسماة «هذه أمّتي»، التي ألقاها في حفلة افتتاح دار الكتب الوطنيّة في حلب بعد العدوان الفرنسيّ، وخروج

١٧ - محمّد إقبال: ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة د. عبد الوهّاب عزّام، ص ٥.

١٨ - مجلّة الأسبوع العربيّ، العدد ١٢٢٩، ٢/أيار، ١٩٨٣م، ٤٤.

الشاعر من السجن، إذ صور نفسه مجسداً لإرادة المجد العربي الإسلامي الذي أقسم أن يلم شاعره بالأرض ونجوى الإباء تتدفق على لسانه. ونجوى الإباء هذه عنوان الالتزام عند عمر، والمدخل المفضي إلى عالمه الشعري الفتان. يقول الشاعر:

ما صَحَا بَعْدُ مِنْ حُمَارِ زَمَانِهِ فَلْيُرْفُوهُ بِالشَّدْوِ عَنْ أَشْجَانِهِ
 ما وعى الأُمْنِيَاتِ إِلَّا طُيُوقًا خَفَقَتْ وَانطَوَتْ عَلَى أَجْفَانِهِ
 غَمَزْتُهُ عَرَائِسُ العَيْشِ إِغْرَا ءَ، فَلَمْ تَسْتَبِحْ هِمَى عُنُقُوَانِهِ
 شَاعِرٌ لَوْ شَكَا الحَيَاةَ لكَانَتْ سَرَوَاتُ المَلُوكِ مِنْ نُدْمَانِهِ
 أَقْسَمَ المَجْدُ أَنْ يَمُرَّ عَلَى الأُزْ ضِ، وَنَجْوَى الإِبَاءِ خَلْفَ لِسَانِهِ^(١٩)

ويعني هذا من وجهة أخرى أنّ عمَرَ قد عرف قدرَ نفسه وقدرَ فنّه؛ بما ينطوي عليه هذا الفنُّ من قدرة على الإثارة والحضّ والتبصير بمواطن الفضيلة والخير. واستبان أنّ عقيدته التي حملها بين جنبيه هي عقيدة مجتمعه بكلّ فئاته. ووفقاً لهذا كلّه تبين أنّ كلماته سحرٌ حلالٌ عند جمهوره. ومن ثمّ نراه يقول في القصيدة السابقة منبّهاً على تأثيره في ضمير جمهوره في مدينة حلب:

عَادَ لِلدَّوْحِ عِنْدِ لَيْبِكَ يَا شِعْ رُ وَمَاتَ النَّعِيبُ فِي غَرْبَانِهِ
 وَتَغْنَى حَنَانِهِ فَتَمَشَى فِي ضَمِيرِ الشُّهْبَاءِ رَجْعُ حَنَانِهِ
 فَاشْرَأْبَتْ وَفِي تَسَاوُلِهَا شَوْ قٌ تَضِيقُ الأَخْنَاءَ عَنْ كِتْمَانِهِ^(٢٠)

وإذ وضع عمراً هذا كلّه في الحسبان، لم يدع مناسبة تمرّ من دون أن يقول فيها شعراً

١٩ - ديوان عمر أبو ريشة، ص ٥١٦ - ٥١٧.

٢٠ - المصدر السابق، ص ٥١٩.

يؤجج الحقدَ على المستعمرين والمتعاونين معهم، وينفث في الأرواح عزيمةَ المؤمنين الصادقين، وينمي في المجاهدين عقيدةَ الموت الكريم. وهكذا فقد «رافق عُمَرُ أبو ريشة الأحداث التي عصفت بالأمة العربية منذ الثلاثينيات، فاتّحد ضميرُه بضمير الشعب العربي، وتطلّعاته إلى التحرّر والوحدة واليقظة القومية، فكان من أبرز شعراء جيله في هذا المضمار، إن لم يكن أبرزها إطلاقاً. . ولا تكاد تخلو قصيدةٌ ألقاها في مناسبةٍ من التفاتٍ وطنيةٍ وقوميةٍ، نابعة من رؤيا صافية، وحسّ مرهف، وإيمان عميق»^(٢١).

ويطالعُك في مواطن كثيرة من ديوان عَمَر أنه قطعَ على نفسه عهدًا بأن يظلّ لسانَ أمته المعبرَ عن كلّ هواجسها وهمومها. فكان، على الحقيقة، الشّاعرَ ذا الرّسالة النضالية الفاعلة في موكب الحياة. وحسبُ المرء هنا أن يستعيد شيئًا من بيانات عمر التي يحدّد فيها وعيه الدقيق لمهمة الشّاعر في أمةٍ تواجه القوى الغاشمة التي تنشُد محوها من الوجود. وكان يدرك أنّ المجد العربيّ يهتزّ طربًا عندما يبعث شاعره همًا جهادية لا تُبقي ولا تذر:

يا عروسَ المجدِ، حَسْبِي عِزَّةٌ	أن أرى المجدَ انثنى يعتزُّ بي
أنا لولاهُ لما طوّفتُ في	كلّ قفَرٍ مترامٍ مُجْدِبِ
رُبَّ لَحْنٍ سألَ عن قيثارتي	هزَّ أعطافَ الجهادِ الأشيبِ
لبلادي ولرؤاد السنّا	كلُّ ما ألهمتني من أدبٍ ^(٢٢)

كان دأبه تلك الصرخة العربية القديمة: «المنية ولا الدنية». وكان في غير موطن من

٢١ - من مقالٍ للأديب سليم نكد تحت عنوان: «عمر أبو ريشة صرّح هوى وأمل أنظفًا» في مجلّة الأسبوع

العربي، العدد ١٦٠٦، ٢٣/تموز ١٩٩٠م، ص ٤٤-٤٥.

٢٢ - ديوان عمر أبو ريشة، ص ٤٤٨-٤٤٩.

ديوانه المطبوع، ومجموعاته الأخرى، يدعو على نفسه بأن لا يمتعه الله بنضارة الشباب إن هو استمرأ حياة الصغار، وخفض جناح المذلة لمن يُغيرون على مجد الأمة. وفي ذكرى المجاهد العربي السوري الكبير إبراهيم هنانو، سنة ١٩٣٧م، يخاطبه الشاعر قائلاً:

عَفَوْا أَبَا الْأَحْرَارِ كَمْ مِنْ زَفْرَةٍ مَخْنُوقَةٍ أَحْشَى الْغَدَاةَ تُثَارُ
فَإِذَا وَجِئْتُ فَلَسْتُ أَوَّلَ شَاعِرٍ تَعَبْتُ وَرَاءَ بَنَانِهِ الْأَوْتَارُ
أَنَا عِنْدَ عَهْدِكَ لَا تَلِينُ شَكِيمَتِي كَلَّا وَلَا يُعْزَى إِلَيَّ عِشَارُ
لَا عِشْتُ فِي زَهْوِ الشَّبَابِ مَنْعَمًا إِنْ نَالَ مِنْ زَهْوِ الشَّبَابِ الْعَارُ^(٢٣)

ويلقاك هذا العهد مرة أخرى عندما يخاطب الشاعر ذكرى «خالد بن الوليد»، إذ نجده يقول:

يَا مَسْجِي فِي قُبَّةِ الْخَلْدِ يَا خَا لِدُ، هَلْ مِنْ تَلَفْتِ لِبَيَانِي؟
لَا رَعَانِي الصَّبَا إِذَا عَصَفَ الْبَغُ سِي، وَأَلْفِي فَمِي ضَرِيحَ لِسَانِي
أَقْسَمَ الْمَجْدُ أَنْ أَقْطَعَ أَوْتَا رِي عَلَيْهِ بِأَكْرَمِ الْأَلْحَانِ^(٢٤)

وإذا بدا عمر صادقاً مع نفسه، فإنه يتراءى صادقاً كل الصدق مع جمهوره، ذلك أننا نقول إن الشاعر صادق مع نفسه فإننا نعبر بطريقة أخرى عن صدقه معنا. إنه قد عبر عما كنا نودّ التعبير عنه. وعلى هذا الأساس نقبل قصيدته أو نرفضها، نحكم لها، أو نحكم عليها^(٢٥).

وطبيعي أن يدرك عمر مغبة هذا الالتزام، وهو شاعر المحافل المدوية التي كان

٢٣- المصدر السابق، ص ٥٦٠-٥٦١.

٢٤- نفسه، ص ٥٤٨.

٢٥- د. عز الدين إسماعيل: الشعر العربي في إطار العصر القوي، ص ٢٣.

يقرأ فيها على وجوه الناس ابتسامات الرضا، وانتفاضات الكبرياء الجريح. وأيقن الشاعر أن الجماهير، كما يقول الدكتور محمد حسين هيكل «ما تزال ترى ثمرات الأقلام منذ آلاف السنين الماضية هي التي تهز العالم حتى اليوم هزاً، وتنشئ فيه إلى اليوم وإلى الأبد ألواناً من الخلق الجديدة»^(٢٦)، فكان له من ذلك باعثٌ على المضي في طريق الالتزام إلى غايته. بل لعل المرء لا يجد غضاضةً حين يقول إنَّ عمرَ أسس مدرسةً شعريةً نضاليةً تخرج فيها الكثيرون. وقد يكون مفيداً في هذا الاتجاه أن نسوق ما يذكره الشاعر الشيخ صقر بن سلطان القاسمي، حاكم إمارة الشارقة السابق، في مقدمة ديوانه عن تأثير شعر عمر في اتجاهه الشعري: «أما الشعرُ فقد بدأتُ بقوله في الرابعة عشرة من عمري بعد أن ضمنا نادٍ لم أعد أذكر مناسبتَه ألقى فيه الأستاذ عبد الرحمن الباكر القصيدة الخالدة للشاعر الخالد عمر أبي ريشة، والتي مطلعها:

يا عيوننا تنام ملء المحاجر شيعي الحلم والطيوف السواجر
وفيها يقول:

يصنع الذئبُ جبهةً لليثِ صَفْعاً إن تَلاشَتْ أنيابُه والأظافرُ
ورأيتُ الحقيقةَ البشعةَ تتمثلُ فيها بأروع صُورها؛ رأيتُ النِّقمةَ تنطلقُ صرخاتٍ مدويةً تسكبها العبقريةُ الشعريةُ النادرةُ شعراً ينبضُ بالعاطفةَ الصادقةَ، بل هو العاطفةُ بعينها. رأيتُ الذئبَ، بل ابن آوى (وليعدزني أستاذي أبو ريشة) يصفع تلك الجبهة الغراء السامقة لليث بعد أن تخلى عن أنيابه وأظافره. وسرتُ في طريق العودة إلى بيتي، والدَّم يغلي في عروقي، واندفعتُ أردد أبياتاً من عندي بوزن وقافية قصيدة أبي ريشة الخالدة

عندما لم أكن أذكر أبياتها، وانطلق قلبي يخفق بأبيات عارضت فيها أنا، ابن الرابعة عشرة، أبا ريشة دون أن أخجل من محاولة، وإن كانت عفوية لكنها يائسة، لمجاراة شاعر دوى صيته عن جدارة في العالم، وانطلقت أردد:

يا ابنة الفكر هاتي ما في الضمائر فلقد آن أن تبأح السرائر

أنا ساه في مهمه من خيال لا أرى لي في قطعه أي ناصر^(٢٧)

وقد سُقنا لك النص على طوله، لتبين أن التزام عمر ما كان له أن يكون صحيحة في وادٍ، لم يكتب لها البقاء، بل كان شعره ذلك الغيث الذي أخصب في النفس العربية الإسلامية حب الوطن، ورغبة الاستشهاد؛ ابتغاء الحياة الكريمة. ومن هنا كان مثله الأعلى المنشود مقاتلاً لا تلين قناته ولا تعرف المهادنة سبيلاً إلى روحه الوثاب. ومن ثم تراه يخاطب المغفور له الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود منبهاً على ضرورة بقاء جذوة الجهاد متقدة في قلوب المسلمين:

لم تهدن ولم تزل تتحدى كل باغ أو غادر ختال

قل لمن شاء راحة في ضفاف النـ ليل من بعد وثبة استيسال:

ليس عاراً إن في النضال عثرنا إنما العار في اجتناب النضال^(٢٨)

وقد سرى هذا الالتزام في تضاعيف شعر عمر، فكان جحيماً يصطلي بها الخونة والمتخاذلون والقاعدون، وسرى في مزاجه الشخصي ومواقفه، فكان بأسه شديداً على كل من نال من الشخصية العربية الإسلامية، أو سعى إلى صرفها عن وجهتها الصحيحة،

٢٧- مقدمة ديوان صقر بن سلطان القاسي، ص ٤٧-٤٨.

٢٨- أمرك يا رب، ص ٥٧.

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٥١٣
حتى لو كان ذلك قَلَمًا مَاجُورًا أو دَعِيًّا من أدعياء القريض ممن سعوا إلى تشويه صورته
العربية المشرقة ابتغاء إفساد ذوق الأمة وتعطيل أداة الحكم الجمالي لديها. وفي هذا المنحى
يقول صديق الشاعر الأستاذ فؤاد الخشن عن صديقه عمر: «وإن سِهَامَه تصوَّب نحو
التافهين المأجورين، بنظره، للصهيونية العالمية لإفساد الشعر وقتله، وبالتالي إفساد الشعوب
وقتلها بتحييدها وتحويرها عن خطوط الصواب لتخلو الساحة لمسوخ التلمود»^(٢٩).

ثانيًا - مكونات القوة في الشخصية العربية الإسلامية:

أحسن عقل أبي ريشة قراءة التاريخ العربي الإسلامي بوصفه المضطرب الذي
جالت فيه الشخصية العربية الإسلامية، وحققت فيه حركاتها في ميادين العقل
والوجدان والفعل الحضاري الإنساني. وليس التاريخ عند عمر أحاديث تُروى، بل هو
مجلى القوة حين تتحول إلى فعل، والقصد حين يستحيل حركة، والدين حين يغدو حياة
في ظل مُراد الله في الإنسان. أدرك عمر هذا كله، وأرهف سمعه لئسغ الحياة الساري
في عروق هذه الأمة، فاستبان أن القيمة الحقيقية للفرد تتمثل في مقدار إفادته لأُمَّته، أما
القيمة الحقيقية للجماعة فأن يكون لها موقع مرموق بين مجتمعات الأرض وفقًا لمنهج
الله سبحانه. وفلسفة عمر في تصوّر الفرد والجماعة تتلخّص في أنه أراد لهما «الوجود»؛
فما قيمة وَرْدٍ لا يُشَمَّ عبَّه، وما وزنُ عُصْنٍ لا يُقَطَف ثمره:

ما أحزن الوردَ لم يُعرف له عبُّقٌ وأضيع العُصنَ لم يُقطف له ثمرٌ^(٣٠)

٢٩ - انظر: مجلة المنتدى الإماراتية، ملف الشاعر عمر أبي ريشة، العدد ٢٧٢، يوليو ١٩٨٩م، ص ٢٩، من مقال
للكتاب بعنوان: «أشياء من دفاتر الذكرى»..

٣٠ - ديوان عمر أبو ريشة، ص ٢٢٧.

وفي نطاق الأمة خاصةً يترأى للشاعر منبرانٍ يستحقان أن تتبارى الأُممُ في مَيدانَيْهِما: السَّيْفُ، والقَلَمُ؛ أي العبقريَّةُ الجِهاديَّةُ، والعبقريَّةُ العِلْمِيَّةُ؛ ومن ثمَّ يسأل أُمَّتَه في مطلع رائعته «بعد النكبة»:

أُمَّتِي، هَلْ لَكَ بَيْنَ الْأُمَمِ مِنبَرٌ لِّلسَّيْفِ أَوْ لِّلْقَلَمِ
لم يغب عن ذهن عمَّر أن الأمم التي كانت لها سيادةٌ في التَّاريخ الإنساني حَقَّقت هذه السِّيادَةَ بإحدى سبيلين أو بهما معاً: القوَّة القتالية والقوَّة العِلْمِيَّة. وقد رمز الشاعر لهاتين القوتين بـ «السَّيْفِ» و«القَلَمِ». ولا نخالُ أَنَّهُ يغيب عن ذاكرة عمر أُمَّتها «الرئاستان» المعروفتان المقصودتان في كلِّ من تَلَقَّبَ بـ «ذي الرِّيَّاسَتَيْنِ» عند العرب القدماء.

وإذ أحسنَ عمَّر قراءةَ التَّاريخ، عرف أَنَّهُ توافرت لأُمَّته في ماضيها المشرق هاتان القوتان مضافاً إليهما قوَّةٌ ثالثة، هَدَّبَتْها ووجَّهَتْها الوِجْهَةَ الصَّحِيحَةَ، وهي «النَّبُوَّة». وابتغاءً إيفاءً هذا الموضوع حقَّه من الدَّرس، نقول إنَّ الشاعر تلمَّس مكوِّناتِ القوَّة في الشَّخْصِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ في أربعة عناصر:

١- الصَّحراءُ وما تجسَّده من قِيَم.

٢- النَّبُوَّةُ والحَقُّ.

٣- العبقريَّةُ الجِهاديَّةُ.

٤- العبقريَّةُ البيانيَّةُ.

وستكون لنا وقفةٌ متأنيةٌ عند كلِّ منها، منطلقين دائماً من شعر الشاعر.

١- الصَّحراءُ وما تجسَّده من قِيَم:

بدا لأبي ريشة أن الصحراء العربية، باحتضانها بيتَ الله الحرام وظهور الأنبياء

فيها حتى اختتام سلسلتهم الطاهرة بمحمد عليه الصلاة والسلام ويكون أهلها العرب مدد النصرة لدين الله سبحانه، ذات أثر واضح المعالم في تكوين الشخصية العربية الإسلامية. ولا شك في أن حمل العرب رسالة الإسلام، ثم نشرها في أصقاع الأرض بكل ما اكتنف ذلك من عناء، لمدعاة إلى التأمل في إسهام البيئة الصحراوية في هذا الأمر. وقد يشك المرء في أشياء كثيرة، لكنه لا ينبغي أن يشك في قوة اعتناق العرب لدينهم الحنيف، وبلائهم الشديد في نصرته وتوصيله إلى أصقاع المعمورة. ويظل تعلق عمر بالصحراء وكثرة ترديد حديثها في شعره من الأمور اللافتة للنظر حقاً.

ويلاحظ المتأمل أنه يربط دائماً بين الصحراء وبين الإسلام بوصفه أرقى منهج حضاري عرفته الأرض. وأياً كانت وجهة الحق، فالصحراء العربية دار النبوات، ومنطلق الإسلام الذي عم أرجاء الأرض نوره من خلال العرب المسلمين الميامين. ويلح عمر على أن الصحراء التي حُرمت وفرة النبات والخضرة أنبتت المجد المتمثل في العروبة والإسلام. يقول عمر في مقدمة ملحمة «محمد» عليه الصلاة والسلام:

أي نجوى مخرقة النعماء	رددتها حاجر الصحراء
سمعتها قريش فانتفضت غضد	بى وضجت مشبوبة الأهواء
يا عروس الصحراء ما نبت المجد	د على غير راحة الصحراء
كلما أغرقت ليا ليها في الصمت	قامت عن نباؤ زهراء
وروثها على الوجود كتاباً	ذا مضاء أو صارماً ذا مضاء
فأعيدي مجد العروبة واسقي	من سناها حاجر الغبراء

قد ترف الحياة بعد ذبول ويلين الزمان بعد جفاء^(٣١)
 فالصحراء هنا موطن الرسالة الأول الذي ردّد نجوى الإسلام المخضلة النعماء.
 وغير خاف أن الشاعر إنما يريد أنه في هذه الصحراء نزل كلام السماء إلى الأرض،
 فرددت أصداؤه حناجر الصحراء ليبلغ كل مكان. وجلي أن الشاعر لا يريد رسالة
 الإسلام وحدها، بل رسالات الأنبياء جميعاً، فالأنباء الطيبة تنبعث من الصحراء كلما
 حُيِّلَ أنها غرقت في صمت مطبق. والصحراء عنده راوية النبا العظيم على مسمع
 الوجود في صورة الكتاب أو الصارم الماضيين. ويتراءى لنا أن الكتاب والصارم رمزان
 للرأي والعزيمة، أو الحكمة والقوة، أو رأس الإنسان وجسد الأسد في صورة «أبي
 الهول» عند المصريين القدماء. ويرى عمر أن الكتاب والصارم، أو نفحات النبي عليه
 الصلاة والسلام والفتح، أحالا الصحراء الضئيلة الحظ من الماء محيطاً مائجاً. ومثلما
 ماجت الصحراء بالنفحات النبوية والفتح ماج فيها افتتان الشاعر؛ فكان من كل من
 الصحراء والشاعر غناء المجد الذي ترددت أصداؤه في جنبات الوجود. فالإسلام أولاً
 وأخيراً منبع الإلهام لكل من الصحراء والشاعر. يقول عمر:

نفحات النبي والفتح والعل
 رعات في أضلعي ماجت الصخ
 صدق الحب إن موطني الأجد
 يئب المجد قبل أن يئب الوز
 ياء والعز والندى والبيان
 راء فيها وماج فيها افتتاني
 رد روضي وجذولي ودناني
 د ويعطي الثمار قبل الأوان^(٣٢)

٣١ - المصدر السابق، ص ٤٩٥، ٥١٤-٥١٥.

٣٢ - نفسه، ص ٥٣٩-٥٤٠.

وينطلقُ عمرٌ هنا من الواقعة المعيشة إلى واقعة تخيلية، عندما يرى أن الصحراء أنبتت المجدَّ قبل أن تُنبت الوُرد. ويعني هذا بلُغة العِرفان أن الصحراء احتفت بالجلال قبل الجمال، وأن الحياة التي تستحق أن تُعاش لا تكون إلا محتفيةً بالجلال قبل الجمال. وحين يتكلّم عمرٌ وفاقًا لهذا المنطق، لا نراه يجافي منطق القرآن الكريم الذي يربط بين العزّة والحكمة في وصف البارئ سبحانه بأنه «عزيزٌ حكيم». وينبّه الذكّر الحكيم أيضًا على أن الإنسان نباتٌ أرضه، إذ يقول سبحانه: «والله أنبتكم من الأرض نباتًا» (٣٣). وحين يكون البلدُ طيبًا يخرج نباته بإذن ربّه، وقد جاء في الذكّر الحكيم قوله تعالى: «والبلدُ الطيبُ يخرج نباته بإذن ربّه...» (٣٤).

ومهما يكن، فإن الصحراء عند عمرٍ مُنبجج الهدى ومُنطلقُ كتابه في ربوع الأرض، ومربى الصيّد الذين انطلقوا من صحرائهم يشقون عن الأرض غياهبَ الذلّ والمهانة. الصحراء في هذا كلّها: الهدى والفتح والشجاعة والحرية ومنطلق النور:

ومن هنا شقّ الهدى أكمّاه	وتهادى موكبًا في موكبٍ
وأتى الدنيا فرقت طربًا	وانتشت من عبّقه المنسكبِ
وتغنت بالمروءاتِ التي	عرفتها في فتاهها العربي
أضيدُّ ضاقتُ به صحراؤه	فأعدتّه لأفقي أرحبِ
هَبَّ للفتح، فأدمى تحتَه	حافرُ المُهرِ جبين الكوكبِ
وأمانيه انتفاضُ الأرضِ من	غيهَبِ الذلّ، وذللّ الغيهبِ

وانطلاق التّور حتّى يرتوي كلُّ جفنٍ بالثرى مختضبٍ^(٣٥)
 هام عمراً بالصّحراء، واستيقن أنّها مصنّع الرجال الذين لا تلين لهم قنّاة، وموئلُ
 المروءات التي استمدّت منها الإنسانُ معنى وجوده الصّحيح. ويحلو لشاعرنا أن يقابل
 بين الماضي الذي كانت فيه الصّحراءُ مُفترّةً في عطائها المادّي، خصبةً في عطائها
 المعنويّ، وبين الحاضر الذي استحالت فيه ديارُ العروبة إلى جنانٍ وارفة الظلال، لكنّها
 افتقرت إلى الرّجولة الحقّة التي كانت سلاحها الأمضى في مقارعة الأعداء، فيجأ إلى
 ربّه بهذه «الصّلاة» أن يردّ ديارَ العروبة الممرعة قفراً تموج فيه كثبانُ الرّمْل، إن كان لها أن
 تعطي «الرّجال» الحقيقيّين:

رَبِّ طَوَّقَتْ مَغَانِينَا - بَجْمَالًا وَجَلالا
 وَنَثَرْتَ الْخَيْرَ فِيهِنَّ - يَمِينًا وَشَمَالًا
 وَتَجَلَّيْتَ عَلَيْنَهُنَّ - صَالِيًا وَهَلالا
 رَبِّ هَذَا جَنَّةُ الدُّنْى - يَا عَبِيرًا وَظِلالا
 كَيْفَ نَمَشِي فِي رُبَاهَا الـ - خُضْرٍ، تَيْهًا وَاخْتِيالا
 وَجِرَاحُ الذِّلِّ نَخْفِي - هَا عَنِ الْعِزِّ احْتِيالا
 رُدَّهَا قَفْرَاءَ إِنْ شئْ - تَ، وَمَوْجَهَا رِمَالا
 نَحْنُ نَهْوَاهَا عَلَى الْجَدِّ - بِ إِذَا أَعْطَتْ رِجَالًا^(٣٦)

وجملةُ القول هنا أنّ الصّحراءَ عنّت عند أبي ريشة ذلك المجدّ العربيّ بكلّ مجاليه:

٣٥ - ديوان عمر أبو ريشة، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

٣٦ - السّابق، ص ١٢ - ١٣.

مهبطِ الوحي، ودار النبوات، ومربع الميامين الذين اختاروا أن يكونوا سدة الهدى الإلهي، وحملة النور إلى بني الإنسان أتى كانت أوطانهم.

٢- النبوة والحق:

تعني «النبوة» الشيء الكثير من المحصول الفكري والوجداني لعمر أبي ريشة. ويلحظ الدارس أن الشاعر كلما ذكر المجد العربي السالف يَدْخُل «النبوة» بوصفها الحكمة الساهوية التي هدبت قوة العربي البدوي ساكني الصحراء وبلورت طاقته الإيمانية، فصنعت منه ذلك المثل الإنساني الحضاري الذي وضع معالم الهداية في طريق الإنسانية؛ لتسير إلى الغاية التي ارتضاها المولى سبحانه لخلقها.

ويلفت نظر المتأمل في ديوان الشاعر أنه كلما عرض لنبوة محمد، عليه الصلاة والسلام، وقف طويلاً عند العنت الذي لقيه من طاغوت الجاهلية؛ مما ينتصر للرأي الذي يذهب إلى أن العروبة والإسلام امتزجا في تصوّر عمر امتزاجاً يعزّ فضل عناصره، ومن ثمّ يغدو مبرّراً ازدرأء عمر ذلك البدوي الذي ضَعُفَتْ صلته بالإسلام وعاد إلى جاهليته الرعناء. فقد رأى عمر في مثل هذا النموذج تراجعاً مرعباً إلى الوراء، تراجعاً أملى على الشاعر أن يسدّد إليه سهامه المُصمّية. وقد جسّد عمرُ هذا النموذج في شخص عربيٍّ ثريٍّ ينفق على عشيقته الإنكليزية أربعين ألفَ دولار في ليلة واحدة، وعرض عمرُ صورةً مزريةً لسُلوِك هذا الرَّجل:

متَهَي دُنْيَاهُ نَهْدُ شِرْسٍ وَفَمِ سَمْعٌ وَخَضْرُ طِيْعُ

بَدَوِيٌّ أَوْرَقُ الصَّخْرُ لَهُ وَجَرِيٌّ بِالسَّلْسَبِيلِ الْبَلْقُ

ورأى عمرُ في هذا انتكاساً خطيراً، أفقدَ العربيَّ كلَّ قيم الصحراء من كبرٍ ونخوة

وبطولة:

فإذا التَّخَوُّةُ وَالكَبْرُ عَلَى تَرَفِ الْأَيَّامِ جُرْحٌ مَوْجِعٌ
هانَتِ الخَيْلُ عَلَى فِرْسَانِهَا وَاَنْطَوْتُ تَلَكِ السِّیُوفُ الْقَطَّعُ
وَالخِيَامُ الشَّمُّ مَالَتْ وَهَوَتْ وَعَوْتُ فِيهَا الرِّیَاحُ الْأَرْبَعُ
وَالبَطُولَاتُ عَلَى غَرِبَتِهَا فِي مَغَانِينَا جِیَاعٌ خُشَّعٌ^(٣٧)

وإذا كان عمرٌ قد ضاق كثيراً بعربيٍّ بدويٍّ ساء إسلامه فأساء إلى العروبة والنبوة، فإنه اهتزَّ طرباً لعربيٍّ مسيحيٍّ أخلصَ لبيان العرب المسلمين، وقدم مثلاً طيباً له في شعره. وذلكم هو الشاعرُ الكبيرُ بشارة الخوري «الأخطلُ الصغير»، الذي اغتنم عمرٌ مناسبةً تكريمه، فأثنى عليه مشيراً إلى أرومته العربية الطيبة التي أنبت الله منها ذلك النباتَ الطيب، محمداً عليه الصلاة والسلام، وصحبه الميامين الذين دكت جحافلُ فتوحهم صروحَ البغي، وأضأوا طريق الإنسانية النათية. يقول الشاعرُ في مهرجان الأخطل الصغير عام ١٩٦١م:

يَا مُطْرِقًا يُصْنَعِي بِخُشْعَةٍ رَاهِبٍ متواضعٍ وَيَغْضُ جَفْنَنَ تَفَاخِرِ
مَا زَلَّتْ تَسْحَبُ فَوْقَ كُلِّ مَعَانِدِ ذَيْلَ الشَّمُوحِ وَفَوْقَ كُلِّ مُكَابِرِ
أَوْلَسْتَ مِنْ نَسْلِ الْأُلَى نَسْلُوا الْعُلَا وَكَسُوا دِيَا جَيْرَ الْوَرَى بِمَنَائِرِ
وَتَطَلَّعُوا صَوْبَ الشُّمُوسِ وَأَسْرَجُوا لِلْفَتْحِ صِهْوَةً كُلِّ مُهْرٍ ضَامِرِ
وَمَضُوا إِلَى غَايَاتِهِمْ، ثُمَّ انْتَبَهُوا وَعَلَى خُدُودِ النَّجْمِ وَشَمِّ حَوَافِرِ^(٣٨)

٣٧- ديوان عمر أبو ريشة، ص ٢٦-٢٧.

٣٨- المصدر السابق، ص ٤٥-٤٦.

ويرى أبو ريشة في شخص رسول الله، محمد عليه الصلاة والسلام، خير صورة لمقيم الحق الذي أرادته السماء للأرض. ومن هنا أجل له الباطل القرشي أجلاً، وتألّبت عليه أشتات الحقد الأعمى، وتمخضت معركة الحق والباطل عن ميلاد نور الله الذي هو متمه ولو كره المشركون. ويحدث أن تكون إقامة الشاعر في الشطر الأخير من حياته في مكة المكرمة، فتعود به الذكريات إلى ذلك الماضي الذي شيّد فيه المسلمون لأول مرة حرم الله، وأحاطوه بأسباب المنعة، بعد أن خضدوا شوكة القوى الباغية:

أنا في مكة وحقد قریش
 في اصطخاب، وشملمهم في انحلال
 تلك أربابهم مبعثرة الأشـ
 لاءٍ منثورة على الأطلال
 ومحاة الإسلام في الكعبة السـ
 حة شم الأنوف بيض الفعال
 شيدوا في رحابهم حرم اللـ
 ه وصانوه بالظبي والعوالي (٣٩)

ويجعل الشاعر دلالة «الجاهلية» مساوية تماماً لـ «إسقاط مشعل النبوة». والمرء في هذا السياق إزاء أمرين: ظلام الجاهلية، ومشعل النبوة. وإذا كان الشاعر قد نال كثيراً من ذلك البدوي الذي استمرأ الرذيلة وعاد إلى الجاهلية، فإنه يوجه سهامه المردية إلى الأمة المنحرفة التي استبدلت بمشعل النبوة ظلام الجاهلية، في وقت هي فيه أشد ما تكون حاجة إلى هذا المشعل. وليت الأمر اقتصر على جاهلية واحدة، إذن لكان الخطب. ويحق للشاعر الذي يتنزى ألماً ويتلظى حماسة إزاء هذا الوضع أن يجار بهذه الشكوى:

أنا من أمة تجوس جهاها
 جاهلياًها بلا استئذان
 أسقطت مشعل النبوة في اللـ
 ل وأرخت للتيه كل عنان

لَوْ مَشَتْ فِي سَنَا هُدَاهُ لَكَانَ النَّجْمُ فِي رَكِبِهَا مِنَ النُّدْمَانِ (٤٠)
 وَمِنْ وَجْهَةٍ أُخْرَى يَرَى عَمْرٌ فِي شَخْصِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، مُحَوَّرَ
 «البطولة» المسلمة؛ البطولة التي لا تنشدُ سوى مرضاة الله سبحانه.

فالنُّبُوَّةُ هِيَ رِسَالَةُ الْحَقِّ وَالْهُدَى، وَنُشِرَ هَذِهِ الرِّسَالَةُ أَوْ تَبْلِيغُهَا أَمْرٌ لَا مُحِيدَ عَنْهُ أَيًّا
 كَانَتِ التَّبِعَاتُ. وَيَسْتَعِيدُ الشَّاعِرُ هُنَا ذَلِكَ الْحَوَارَ الْخَالِدَ الَّذِي دَارَ بَيْنَ النَّبِيِّ، عَلَيْهِ
 الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَعَمَّهُ أَبِي طَالِبٍ، عِنْدَمَا رَامَ ثَنِيَّةً عَنْ دَعْوَتِهِ إِشْفَاقًا عَلَيْهِ مِنْ قَرِيشٍ،
 فَلَقِيَ مِنْ ذَلِكَ الْإِصْرَارِ الَّذِي تَضَعُفُ أَمَامَهُ كُلُّ قُوَّةٍ؛ ذَاكَ أَنَّهُ إِصْرَارٌ مِنْ اصْطِفَاءِ رَبِّ
 الْعِبَادِ لِيَكُونَ مَبْلَغَ رِسَالَتِهِ إِلَى الْعِبَادِ:

أَنَا فِي مَكَّةِ.. وَأَحْمَدُ يَبْدُو مُثْقَلِ الْخَطُوبِ بِالْهَمُومِ الثَّقَالِ
 وَأَبُو طَالِبٍ إِلَى جَنْبِهِ يَسْعَى - وَفِيهِ مَا فِيهِ مِنْ بَلْبَالِ
 قَالَ: أَيْنَ انْتَهَيْتَ يَا بَنَ أَخِي الْأَغْ - لِي فَخُوفِي عَلَيْكَ فَوْقَ احْتِمَالِي
 قَالَ: يَا عَمُّ، لَسْتُ أَطْمَعُ فِي صَوْلِ لَةِ مُلْكٍ وَلَا غَوَايَةَ مَالِ
 جَوْلَةَ الْبَاطِلِ الْهَزِيمَةَ مَهْمَا فُلٌّ لِلْحَقِّ دَوْتَهَا مِنْ نِصَالِ
 لَوْ أَقَامُوا شَمْسَ الضُّحَى فِي يَمِينِي وَأَصَارُوا بَدْرَ الدَّجَى فِي شِمَالِي
 لَنْ يَرُونِي أَطْوَى رِسَالَةَ رَبِّي فَاْمَضْ يَا عَمُّ، وَارِوْ فُخْوَى مَقَالِي (٤١)

أَرَادَ أَبُو رِيثَةَ أَنْ يَدُلَّ عَلَى شَجَاعَةِ النَّبِيِّ، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، هَذِهِ الشَّجَاعَةُ
 الَّتِي جَعَلَتْ مِنْ صَاحِبِهَا يَقِفَ وَحِيدًا أَمَامَ قُرَيْشٍ، يُسَفِّهُ أَحْلَامَ عُقْلَائِهَا، وَيَحْقِرُ دِينَ

٤٠ - المصدر السابق، ص ٣٣ - ٣٤.

٤١ - نفسه، ص ٤٦ - ٤٧.

آبائها، ويحرمها إرث الأجداد من سؤدد ومجد زائفين.

وعمرٌ كثيرٌ الإلحاح في شعره على أن حِكْمَةَ الله سبحانه وتعالى قضت أن تستظلَّ الصَّحراءُ القاحلة بظلال النُّبوءة، وتندى بنداوة الإيمان، وتبرد ببرد اليقين. ولذلك نراه يستعيد في قصيدته السابقة ذكرى الرَّاهب «بَحِيرَا» الذي بشر بوفادة النَّبِيِّ الكَرِيمِ، عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، كلَّ عابر سبيل، وأفشى السرَّ العظيم:

و«بَحِيرَا» فِي دَيْرِهِ يَخْلَعُ البُشْدَ رى على كلِّ عابِرِ جَوَالِ
عَرَفَ السَّرَّ فِي حِجَاهُ وَمَا كَا نَ بِأَفْشَائِهِ مَنَ البُخَالِ
حِكْمَةُ اللهِ أَنْ يَرَفَّ عَلَى الصَّخْ رَاءِ مَا فِي نَعِيمِهِ مَنَ ظِلَالِ^(٤٢)

ويستعيد عمرٌ في الرَّحَابِ الطَّاهِرَةِ ذكرياتِ وفاة النَّبِيِّ عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ. ويثيره كثيرًا «غارُ حِراءَ» الذي رأى فيه الشَّاعِرُ ملتقى الشُّوقِ بين أحمدَ والوَحْيِ، بين الأرضِ والسَّمَاءِ، بين الإنسانِ الكاملِ واللهِ سبحانه. ويُجِيلُ عَيْنَ البصيرةِ في قولِ المَلِكِ للمُرْسَلِ «اقرأ» فيتراءى للشَّاعِرِ أَنَّ الرَّسُولَ الكَرِيمَ، عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، قد استطلع على رَجْعِ هذه الآيةِ غيوبَ الأزلِ والأبدِ، ما لم يقيِّضَ لمخلوق قبْلَهُ. وإثر هذا أضاء مِشْعَلُ النُّبوءَةِ لِيَالِيِ الإنسانيَّةِ الدامسة:

أنا في مَكَّةِ وَغَارِ حِراءِ كوكبٌ في جَبِينِها مُتَلالِي
صِلَةُ الشُّوقِ بَيْنَ أحمدَ والوَحْيِ سي آيةُ المَهيمِنِ المتعالِي
همسةٌ في سَماعِ أحمدَ قَرَّتْ وهوَ ذاكَ الأُمِّيُّ ذاكَ المثالي
هَبَّ مُسْتَطَلِّعًا عَلَى رَجْعِها البِكْ رر غيوبَ الأَبادِ والأزالِ

فإذا مشعل النبوة مابياً — من يديه ينير دهم الليالي
 وإذا ذكره على شفة الحق - ابتسام الآمال للآمال^(٤٣)
 ويظل الشاعر شديد التعلق بـ «غار حراء»، الذي مثل له رمزاً لصلة السماء بالأرض ومنطلقاً للسرعة الجديدة التي مهّدت السبيل لأكبر دولة عرفها التاريخ الإنساني. فغار حراء في حقيقة الأمر ذلك الموضع المقدس الذي طالما انقطع فيه النبي، عليه الصلاة والسلام، عن دنيا الخلق، ليتلقى أمر رب الخلق.
 ويظل الحقد القرشي الذي استقبلت به الدعوة ماثلاً في ذهن الشاعر كلما ذكر شأنًا من شؤون «النبوة» والدعوة في مكة المكرمة:

وتراءى إليّ غار حراءٍ	وهو مني ذاك القصي الداني
مشرقٍ من جبين طودٍ أشم	مطمئنٌ في هذأة وأمان
يسهر الوحي في جماءه على آ	لاءٍ نعمى يتيمية في الزمان
والنبي الأمي يقرأ باسم اللـ	ه فيه من محكم القرآن
وقريشٍ من حوله أعينٌ رُمـ	د تعاني من حقدِها ماتعاني
ترمكت خلفها ذليلٌ منهاها	وتوارت جريمة العنقوان ^(٤٤)

ولا يجانب المرء الصواب حين يقول إن أبا ريشة كان يرى في شخص النبي، عليه الصلاة والسلام، ورسالته مصدرًا قويًا للقوة في الشخصية العربية الإسلامية، انطلاقًا من تصوّره تلك الهبة اللاهبة التي أثارته الدعوة، على نحو تجاوزت فيه في سنوات

٤٣ - نفسه، ص ٤٣ - ٤٤.

٤٤ نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

قليلة أرض الجزيرة العربية كلها لتذهب شرقاً وغرباً في قارات العالم القديم. ولا شك في أن كل متأمل منصف سيكون مدفوعاً إلى التفكير في هذا الأمر، الذي لم يحدث له نظيرٌ في تاريخ الإنسانية، خاصةً عندما يضع المرء في الحِساب أن العرب المسلمين كانوا يقدّمون للبشرية ديناً حضارياً ارتقى بإنسانية الإنسان ليكون قريباً من الملائكة، في حين قدّم الآخرون من الغزاة المهانة والمرارة والغُصص. ومن ثمَّ يُبدئ الشاعرُ ويُعيد في شأنِ فعاليةِ «الهدى» في غير موضعٍ من شعره؛ فالإيمانُ أشاعَ في أهلِ يثرب، منذ أن حلَّ النبيُّ عليه الصلوةُ والسلام بين ظهرانيهم، طاقةً قتاليةً لا قبَلَ لقوةٍ أن تجابهها:

وأطلت عليَّ يثربُ والأنـ	صارُ فيها طلائعُ الأعيانِ
خلعت زُورَةَ النبيِّ عليهم	بركاتِ المهيمِنِ الدِّيانِ
كلهم في هدى رسالته العذ	راءِ أسيافٍ نخوةٍ وتفانِ
هتفوا بالجهادِ وانطلقوا في	يومِ بَدْرِ أهلةِ الميدانِ
وقرَّيشٌ دونَ القلبِ رماحُ	تنشظى على صخورِ الهوانِ ^(٤٥)

ويعنّ للشاعر ركنٌ آخر من أركان صرح القوة الذي بناه «الهدى» بين العرب؛ ذلك أن سبيلَ الرُّشد من شأنه أن يجمع الناسَ على كلمةٍ سواء، يُشفق المسلمُ تحت وطأة الحرص عليها من أن ينال من جانب أخيه المسلم؛ لأنَّ المسلم، كما يقول النبيُّ عليه الصلوةُ والسلام: «أخو المسلم، دمه وماله وعرضه حرامٌ عليه». ومرجعُ التأليف الذي يُشيعه الهدى أنه ينفي الأهواء التي تطيش بسببها الأحلام، ويضمّد الجراح، ويستلُّ السخائم، ويواسي الحزاني بما يشيعه من تحنُّن ورحمة، هما صفتان من صفات المولى

سبحانه. وتلّم كلُّ هذه الفكرَ بخيال الشاعر إذ يكون في الديار المقدّسة:

وتجلّيتُ إليّ مكّةُ في أكمّ — رَمِ مَجَلِّي وفي أجلّ كيانِ
 خلّيتِ الكعبةُ الوضيئةُ ممّا — نشرته الأهواءُ من بهتانِ
 وانجلتُ عن سمائها غيمةُ الشُّرّ — ودموعُ المتابِ في الأُجفانِ
 وقُرَيْشُ خلفَ النَّبِيِّ تُصَلِّي — ببقايا الأحقادِ والأضغانِ
 الهُدَى ضَمَدَ الجراحَ وأودى — ومحاظلمةَ الحياةِ وواسى
 مُتَعَبِيهَا بَلْفَتَةٍ مِنْ حَنانِ (٤٦)

على أنّ «النُّبُوَّة» في تصوّر أبي ريشة تعني أيضًا «إرادة البناء» في الدُّنيا، وذلك مصداقُ أمر المولى سبحانه المؤمنين بوجوب الاستجابة لدعوة الله ورسوله، الذي لم يدعهم إلّا إلى ما فيه الحياةَ الكريمة، كما جاء في الذكر الحكيم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...﴾ (٤٧).

وتستعيدُ ذاكرةُ الشاعر حَجَّةَ الوَدَاعِ التي وقف فيها النَّبِيُّ، عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، يُفَصِّلُ للمسلمين كثيرًا من شؤون دنياهم ودينهم، في تلك الحُطْبَةِ التي آنَسَ كثيرٌ من المسلمين أنها ستكون الموقفَ الأخيرَ من قبيله، وما على القومِ إلّا أن يشيّدوا البنيانَ الذي أراد له المصطفى، عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، أن يُشَيَّدَ:

إِنَّمَا حُطْبَةُ الوَدَاعِ، وَمَا أُو — جَع سَكْبَ الدَّمُوعِ قَبْلَ الأَوَانِ!
 أدرك المؤمنون أن رسولَ اللّٰه — هِ فَنِ وَدِينُهُ غَيْرُ فَنِ

فأتوا يثرباً ورجعُ حُداءِ أَلْ - مَوْتِ يُدْمِي حَنَاجِرَ الرِّكْبَانِ
 فمَضُوا فِي الحَيَاةِ يَبْنُونَ فِيهَا - مَا أَرَادَ النَّبِيُّ مِنْ بُنْيَانِ
 عَقَدُوا بِالشَّمُوسِ أَهْدَابَ دُنْيَا - هُمْ فَعَزَّتْ مَرَابِعًا وَمَغَانِي
 حَمَلُوا آيَةَ الهِدَايَةِ نَبْرًا - سَسَّ سَبِيلِ لِلسَّائِهِ الحَيْرَانِ
 أَيْنَمَا خَيْمُوا وَحَلَّوْا سِرْوَجَ أَلْ - حَيْلٍ فَاضَتْ مَنَاهِلُ الإِحْسَانِ
 فَإِذَا الفَتْحُ نُصْرَةُ الحَقِّ فِي الأَزْ - ضٍ وَمَجْلَى كَرَامَةِ الإِنْسَانِ^(٤٨)

ولا يُغفلُ أبو ريشة الإشارةَ إلى أنَّ الرُّوحَ القتاليَّةَ التي أشاعها النَّبِيُّ، عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، لا تنطوي على قصدِ القتلِ بشهوةِ القتلِ وسلطانِ التَّشْفِي الذي كثيرًا ما يستبدُّ بالنفوسِ المنحرفة. فإذا كانت «النُّبُوَّةُ» تتضمَّنُ القوَّةَ عند أبي ريشة فإنَّها تتضمَّنُ، إلى جانب ذلك، الرَّحْمَةَ؛ فقد وصفَ المولى سبحانه ذاتَه العَلِيَّةَ بأنَّه «العزيرُ الحَكِيمُ» وأنَّه «القاهرُ فوقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الحَكِيمُ الخبيرُ» (الأَنْعَامُ/ ١٨)؛ الأمرُ الذي يعني أنَّ العزَّةَ والقَهْرَ محكومانِ بَقَيْدِ الحِكْمَةِ، ومن ثمَّ فلا قوَّةَ عمياءَ في جوهرِ الدَّعوةِ وفي منهجِ الدَّاعي، وإنَّما هي القوَّةُ المَبْصِرةُ التي تعرفُ غايتها وتجرى إليها:

أَحْمَدُ يَكْرَهُ الجِرَاحَ وَإِنْ سَا - لَتْ بِأَدْرَانِ دَاءٍ عُضَالِ
 جُبَلَةُ الخُبِّ قَلْبُهُ كُلُّ نَبْضٍ - فِيهِ نَسْبِيحُ مَكْرُمَاتِ عَوَالِ
 لَمْ يَبَارِكْ حَدَّ الصَّوَارِمِ إِلاَّ - بَعْدَ مَا البَغْيِيُّ صَالَ كُلَّ مَصَالِ^(٤٩)

ويسري إحساسُ الشَّاعرِ بقوَّةِ «النُّبُوَّةِ» إلى موقفه من السيِّدِ المسيح، عليه الصَّلَاةُ

٤٨- أمرُك ياربَّ، ص ٢٩-٣٠.

٤٩- السَّابِقُ، ص ٤٨-٤٩.

والسلام، بوصفه أحد المرسلين الذين تقتضي عقيدته المسلم الإيمان بهم. وفي الحفلة التذكارية التي أقيمت في حماة ودمشق للشهيد سعيد العاص، الذي استشهد في جبل النار في فلسطين، يستلّ عمرٌ من حرم التاريخ تهاويل الأمس الفتان لذلك الجبل، إبان دعوة المسيح عليه الصلاة والسلام؛ إذ ماجت أنفاسه على الكون بأرج النبوة، ورفقت الحياة فيه على آثار عيسى، وافتتر له ثغر النعيم. لكن كل شيء انقلب الآن؛ إذ تمشت عليه دهم الليالي، وكسته بوشاحها الأسود، وطوت سفره المدهش، ولم يبق من ميراث النعيم سوى خيالات الشاعر المغرد، فلا تقع عين المرء اليوم إلا على القيود المغموسة بالجراح، والرقاب المحنّة التي دقها منجل السفاح، وليس هذا بيدع بين صروف الدهر الخول القلب:

جَبَلُ الْمَجْدِ وَالتَّدَى وَالسَّمَاحِ	نَامَ فِي غِيَهَبِ الزَّمَانِ الْمَاحِي
رِ بِقَيْضِ الْأَعْرَاسِ وَالْأَفْرَاحِ	أَسْكَرْتُهُ أَجْيَالُ نِعْمَتِهِ الْبِكْ
نِ بِعَبْقِ النَّبْوَةِ الْفَوَاحِ	حِينَ أَنْفَاسُهُ تَمُوجُ عَلَى الْكُ
ثَارِ عَيْسَى مِنْ عُذُودِ وَرَوَاحِ	وَتَرْفُ الْحَيَاةُ فِيهِ عَلَى آ
مَا يُبْقِي السَّكِرُ فِي الْأَقْدَاحِ	بِسْمَةِ لِلنَّعِيمِ مَرَّتْ وَأَبَقَتْ
وَكَسْتُهُ مِنْ نَسْجِهَا بِيُشَاحِ	فَتَمَشَّتْ عَلَيْهِ دُهُمُ اللَّيَالِي
بِأَسَاطِيرِ عَهْدِهِ الْوَضَاحِ	وَطَوَتْ سَفْرَهُ الْعَجِيبِ الْمُوشَى
لِخِيَالَاتِ شَاعِرِ صَدَاحِ	فَإِذَا الْأَعْصُرُ الْخَوَالِي مَطَافٌ
بِقِيُودِ مَغْمُوسَةٍ بِجِرَاحِ	وَإِذَا الطَّرْفُ لَيْسَ يَعْثُرُ إِلَّا
مِرْقَافِ فَوْقَ مِنْجَلِ السَّفَاحِ	وَرِقَابٍ مَحْنِيَّةٍ تَتَشْطَى
وَاسْتَبَاحِ الْحِمَى الْحَرَامِ إِبَاحِي	لَيْسَ بِذَعَا إِذَا تَعَالَى وَضِيْعٌ

قد نَحْوُكَ الأقدارُ من لَبْدَةِ اللَّيْلِ — وَشاحًا للغانياتِ المِلاحِ^(٥٠)
 ذلك إذن مَبْلَغُ إِسهامِ «النُّبُوَّةِ» في قوَّةِ الشَّخصيَّةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ وفق تصوُّرِ
 عمر أبي ريشة، وكأنَّ شاعرنا يريد أن يقول إنَّ «النُّبُوَّةَ» كانت إيدانًا بيده تحوَّل إلى جَعَلِ
 الخَلْقُ يسرون في الطَّرِيقِ الذي أَرادَهُ لهم خالِقُهُمْ؛ ومن ثَمَّ أَكثَرَ عَمْرٌ من ترديد أَلْفاظِ
 «الهُدَى» و«النُّورِ» و«الجِهَادِ» و«الفَتْحِ» في كلِّ حديثٍ له عن البطولة؛ ابتغاءً تأكيدِ
 تصوُّره للقوَّةِ الحكيمَةِ التي أشاعها القرآنُ الكَرِيمُ، ودلَّلَ عليها النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ، عليه
 الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، عندما لَقِبَ خالِدَ بنَ الوليدِ (رضي اللهُ عنه) بـ «سَيْفِ اللهِ المسلولِ»؛
 هكذا بإضافة «السَّيْفِ» إلى المولى سبحانه؛ ولقَّبَ حمزةَ (رضي اللهُ عنه) بـ «أسدِ اللهِ». ولا
 يخالُ المرءُ أنَّ أبا ريشة قصد إلى غير هذا حين قال على لسان خالِدِ بنِ الوليدِ عندما
 لَبَّى أَمْرَ الفاروقِ (رضي اللهُ عنه) بتنحيه عن قيادة الجيشِ المسلِّمِ وهو في أوجِ انتصاره،
 وتسليمِ زمامِ القيادةِ إلى أبي عبيدة:

يأمنُ رأى فارسَ اليرموكِ يخلُفه
 أبو عبيدةَ والهيجاءُ تستعيرُ
 دعا سرَّيته الغَضْبى وقال لها
 وبَسْمَةِ الكِبرِ في خديهِ تنتشرُ:
 إنَّا نقاتلُ كي يرضى الجهادُ بنا
 ولا نقاتلُ كي يرضى بنا عَمْرُ^(٥١)

٣- العبقريةُ الجهاديةُ:

استنفدت أغاني البطولة والأبطال الشَّطْرَ الأكبرَ من ديوانِ أبي ريشة، على نحوِ
 يتجلَّى فيه إدراكُه الواضحُ لقيمةِ الجِهادِ لدى أمةٍ قُدِّرَ عليها أن تكونَ أوَّلَ منقذٍ لشريعةِ

٥٠- ديوانِ عمر أبي ريشة، ص ٥٦٢-٥٦٤.

٥١- أمرك يا رب، ص ٧٣.

الله على أرضه. ويشهد تاريخ الإسلام أن كل أدوار القوة فيه سبقها، أو رافقها، إذكاءً لروح الجهاد، وإعلاءً لشأن المجاهدين في سبيل الله.

ويلوح أن أبا ريشة قد وعى هذا الدرس جيداً، وأراد أن تعيه أمته؛ لتعيش عزيزة بين أمم الأرض. ويدنو موقفُ عمرها من موقف المفكر الإسلامي الكبير العلامة محمد إقبال، الذي رأى أن أعمار الدول تبدأ «بقناة» وتنتهي «بقينة»، وكل الذين أغفلوا هذا الناموس تردّوا في وهدة يعزّ عليهم النهوض منها. ويبلغ الأمرُ بعمر أبي ريشة أن يتحدث عن عرين قتالي إسلامي أطلع للخافقين أشبالاً دوخوا الدنيا. وعمر لا يتحدث طبعاً إلا عن البطولة في تجليها الإسلامي؛ إذ تنعقد أشواق المقاتل المسلم بمرضاة الله سبحانه، وينطلق مستضيئاً بنور القرآن، فلا يجهل ولا يضل ولا يزل. ويُعجب عمرٌ بأشبال الإسلام من صحابة رسول الله، عليه الصلاة والسلام؛ أولئك الذين توافر لهم الحافز الجهادي، وأدركوا أن الحياة الطيبة لا تكون إلا في ظلال السيوف، وتعانقت في تصوراتهم ومسالكهم مطالب الدين والدنيا، فإذا هم يصلون الليل بالنهار ويصلون صلوات الأسماء في الأصال؛ لتكون الحياة سلسلة عمل متصلة. وإذا يكون الشاعرُ في البلد الحرام «مكة» يتذكر سرايا الفتح الإسلامي فيقول:

أنا في مكة.. وتلك سرايا الـ	فتح فيها في زهوة واختيال
عقدت بالشموس هذب أمانيا	ها، وسارت على رقاب الليالي
ومنازل القرآن يهدي خطاها	في الدياجي لصالح الأعمال
أطلعت ما اشتهى لها الحق أن تط	لع للخافقين من أشبال

كم دعا يومها على رُحْبِ دُنْيَا ها صلاةُ الأشحارِ في الآصالِ^(٥٢)
 ويهزُّ الشاعِرَ كلُّ انتصارٍ للعربِ المسلمين في القرنِ العشرين، ويرى فيه عودةً
 للأمورِ إلى نصابها وإدراكًا من الأمةِ لعنصرٍ من عناصرِ القوَّةِ فيها. فإنَّ أخشى ما يخشاه
 الشاعِرُ أن تستنيم الأمةُ إلى شِعْبٍ مأمونٍ من الكسلِ والتراخي، وتتخلَّى عن مبدأ
 الجهاد، فيضيع بذلك كلُّ معنى لوجودها الحقيقيِّ. ومن ثمَّ تأخذ الشاعِرَ نشوهُ الزَّهوِ
 بما أبدى المقاتلُ العربيُّ من بلاءٍ في حُرْبِ رمضان المبارك (تشرين الأول ١٩٧٣م).

عَادَ مَنْ غِيَّبِ النَّوَى ذلِكَ المَا	رِدُّ والمَجْدُ طِيَّعٌ ومُوالِ
عَلَّمْتُهُ آلامُهُ حِرْفَةَ المَوْ	تِ وفَنِّ الإِيْلَامِ والإِذْلالِ
حَمَلَ الحِقْدَ مارِجًا في المِهاوِي	وجِلا الشَّارِ نَبِزَ كَافِي الأَعالي
وَرَوَى بالِدِّمَانِ نَرى طَبْرِيا	وَبنَى بالِضَّلُوعِ جِسْرَ القَنالِ
خالَهُ الأشْقياءُ قَرَّ على الخِسا	سَةِ في العَيشِ واحْتِمالِ النِكالِ
لَمْ تحَدِّثْهُمُ الفَريسةُ عَمَّا	لَقِيْتَهُ من هَداةِ الرُّبُالِ ^(٥٣)

العُبقريةُ الجِهاديةُ على قَدْرِ كَبيرٍ من الأهمية عند أبي ريشة؛ انطلاقًا من تصوُّره أنَّ
 تخَلَّفَ الأمةُ في ميادين القتالِ مبعثٌ لإذْهابِ كلِّ إحساسٍ بالعزَّةِ والكبرياءِ عند أبنائها.
 ولذلك تراه بعد انتصاراتِ رمضان سنة ١٩٧٣م يعود إلى مكَّةِ مَبتهِجًا، ويزفُّ إلى حبيبتِه
 أنباءه السَّارة؛ فقد نَفَضَ عن إهابه عارَ الهزيمة، وغدا جديرًا بحبِّها القديم الذي عكَّرَ
 صفوَه هزيمةُ الأمةِ في حزيران سنة ١٩٦٧م، فكانت الهزيمةُ العاذلُ الذي يوقع بين

٥٢ - السابق، ص ٥٠ - ٥١.

٥٣ - نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

المحبّ وحبّه. ويستطيبُ العاشقُ خطابَ المعشوق، فيبوح بما بين جنبيه من إحساسٍ بالفخار، بعد غُضبة الكبرياء التي غُضِبَها المقاتلُ العربيُّ المسلم، فكانت كريمة الأهوال، شافيةً مارد العروبة مما حَزَّ في رجليه من ثقالِ القيود:

يا عروسَ الرمالِ طابَ على نَجْدِ	وواكِ عُمري، وكلُّ ما بي صَفَا لي
جئتُك اليومَ نافيًا عن إهابي	ما ترامى عليه من أوحالِ
فأراني أهلاً لحَبِّك، لا طَرزُ	في مُغْضٍ ولا فؤادك سَالِ
فَضَّ تشرينُ ما أقامَ حُزَيْرا	نُ على دَرِينا من العُدَالِ
أنا يا مَكْتِي رجعتُ إلى مَغْ	نناكِ حُرًّا وبالجبينِ العالِي
غُضْبَةُ الكبرياءِ والعزَّةُ الشَّمْ	ماءُ كانت كريمةَ الأهوالِ
قد شفت ماردَ العروبةِ ممّا	حزّ فيه من القيودِ الثقالِ
عادياتُ الزمانِ جرّت عليه	كلُّ ما في وطاهم من وبالِ
إنما يُنْفَضُ الغبارُ وتبقى	رهنَ لألائها حدودُ الليالي (٥٤)

ويرى عمرُ أنّ العبقريةَ الجهاديةَ للعرب المسلمين تحققت على أيدي نفرٍ من المقاتلين الأشداء في عددٍ من الوقعات، وقد تراءى هؤلاء المقاتلون لعمَر رموزًا قتالية دالة. واستهوت الشاعرَ هذه العبقريةُ، فوقف عند رموزها في التاريخ العربي الإسلامي بدءًا من شخصية رسول الله عليه الصلاة والسلام، إلى عليّ بن أبي طالب، كرم الله وجهه، إلى أعلام الجهاد من الصحابة وغيرهم كخالد بن الوليد، وطارق بن زياد.. كما أطلال الوقوف عند رموز البطولة في العصر الذي عاش فيه، فأكبر جهاد كثير من المجاهدين

واستشهادهم في ساحات القتال، في قصائد يزدهي بها الفن الشعري الرفيع. وستكون لنا وقفةٌ عند أظهر هذه العبقريات الجهادية، دون أن نلّم بمجموعها، إذ طالما اختصرَ الربيعَ بعضَ العطرِ كما يقولُ عُمَرُ في إحدى قصائده. والعبقريةُ التي نرى ضرورةَ الوقوف عند تجليها الفني في شعر عمر هي: خالدُ بن الوليد.

قائدٌ مسلم:

استأثرَ القائدُ العربيُّ المسلمُ خالدُ بنُ الوليد بقصيدةٍ من أجمل ما دبّج يراعُ عمرُ أبي ريشة. ولا شكَّ في أنّ استحضارَ هذه الشخصيةِ التاريخيةِ ذو دلالةٍ خاصّةٍ في شعر أبي ريشة. فقد أراد الشاعرُ في ما يبدو أن يقدّم مثلاً رائعاً للمجاهد من خلال شخصيةٍ عُدّت من صنعةِ التاريخِ المجيد لهذه الأمة، ولها حضورٌ متميّزٌ في الذاكرةِ العربيةِ. وبذلك يرى الأحفادُ طريقَ المجد الذي اختطّه الأجداد. وإلى هذا القصد يومئذٍ الدكتور سامي الدّهان حين يقول عن عُمَرَ: «فكان يستعيدُ ذكرى الزعماء في الأدب والتاريخ والسياسةِ بصُورٍ شامخةٍ تبعث الإباءَ في الجيل، وتدفعه إلى أن يُفيد من دروس الأبطال في القديم والحديث»^(٥٥).

وتتألف قصيدةُ «خالد» من تسعة وستين بيتاً في الديوان المطبوع، نظّمها الشاعرُ سنةَ ١٩٣٨ م، وافتتحها بخطاب «راوياتِ الزّمان» وسؤالها ألا تنام؛ لأنّ الزّمانَ دونَ حديثِ الرّاوياتِ هباءً منثور، وموجةٌ من دُخانٍ تبدّد سريعاً.

ويطلب الشاعرُ من راوياتِ التاريخ أن تُغيثه بسحائب الإلهام، وتشر حوله الأساطير

التي يتوق إليها روحه الوثاب؛ ليردّها إليها صلواتٍ من فؤاده، وأغنياتٍ من شفاهه.
ويلاحظُ في كلّ القصائد التي استدعى فيها عمراً الشخصيات التاريخية أنّه يوطئ
لموضوعه بتقديم يبلغ فيه غاية التّجويد. وقبل أن يعرض لبطولة «خالد» يحشد لنا كلّ
عناصر القوّة في الشخصية العربية الإسلامية التي طالما طرب لها:

نَفَحَاتُ النَّبِيِّ، وَالْفَتْحِ، وَالْعُلَى	سِيَاءٍ وَالْعَزِّ وَالنَّدَى وَالْبِيَانِ
رَعَشَاتٌ فِي أَضْلَعِي مَا جَتِ الصَّخْرُ	رَاءٌ فِيهَا وَمَا جَ فِيهَا افْتِنَانِي
صَدَقَ الْخُبُّ إِنَّ مَوْطِنِي الْأَجْرُ	رَدَّ رَوْضِي وَجَدُولِي وَدِنَانِي
يُنْبِتُ الْمَجْدَ قَبْلَ أَنْ يُنْبِتَ الْوَرْدُ	دَ وَيُعْطِي الثَّمَارَ قَبْلَ الْأَوَانِ ^(٥٦)

ويعمدُ إثر ذلك إلى تصوير موقف بني مخزوم من النبيّ، عليه الصلاة والسلام،
قبل أن يلتحقوا بركب الإسلام، وعزمهم على الثأر منه في وقعة أحد، ويُفيض في
الحديث عن أحداث هذه الوقعة، وانشغال المسلمين أوّل الأمر بغنائم الحرب،
واستغلال المشركين ذلك للإيقاع بهم، إلى أن يبدو خالد في صفّ المشركين مقاتلاً
عنيداً. وتلتقطُ ريشةُ الشاعر من الواقعة التاريخية لإسلام خالد بعض النقاط المهمّة،
فيصوّر محاولته النّيل من النبيّ الكريم، إذ يدفع بجّواده إلى الأمام، لكنّ الجواد يكبو،
فيعيد الفارس المحاولة، ولكن دون جدوى. وبعد ذلك يتراجع الفارس العجيبُ
الطّعان الذي لم يُعهد مثله قبل في بني مخزوم، ثمّ يُعرف بعد ذلك أنّه خالد بن الوليد.
ويشاء المولى سبحانه أن يُسلم خالد، وأن يكون زغردة النصر وأنشودة الجهاد. وبعد
هذا التّقديم الذي تقاضى الشاعر سبعةً وثلاثين بيتاً، يستعيد في ذاكرته هذه العبقريّة

النضالية التي دوخت فارس، وزلزلت أركان الروم في وقعة اليرموك. وفي حديث عمّر عن بطولة خالدٍ يشير إلى سعة الممالك التي أسهم في فتحها، فتردّد فيها رجوع الأذان، ثم انشغاله بالروم الذين فاجأهم بنفّر من الرجال الميامين الذين استوى عندهم المجّد والموت، فرماهم بهم، وما هي إلا جولةٌ حتّى تخضب الترابُ بالدم، وغدت هضاب اليرموك نعوشًا تحمل أبدان الأعداء. يقول عمّر عن خالد:

مرّ في ناظريّ طيفًا بعيدًا	عبقريّ النضالِ ثبت الجنان
وكأنّي أراه يضربُ شرقَ الـ	أرضٍ بالغرب، مُشرقَ الإيـ
وأرى كبرياءه دمعّة التـ	فير مسفوحةً على القرآنِ
صدقَ العهد، فالفتوح توالى	وصدى خالدٍ بكلّ مكانِ
أينما حلّ فالأذنُ ترجيـ	عُ أذان المهيمِن الدّيـ
وبدا الرومُ في ضلالٍ مناهمُ	شوكةً في معاقِد الأجنانِ
فأتاهم بحفنةٍ من رجالِ	عندها المجّد والرديّ سيانِ
ورماهم بها، وما هي إلا	جولةٌ، فالترابُ أحمرُ قـ
وضلوعُ اليرموكٍ تجري نعوشًا	حاملاتٍ هوامد الأبدانِ ^(٥٧)

ويستوقفه حدّث مهمّ رافق وقعة اليرموك، وذلك عندما نحى الفاروقُ (رضي الله عنه) خالدًا، القائد المزهو بانتصاره، عن قيادة الجيش، وولّى أبا عبيدة مقاليد الأمور. ويلتقط عمّر، كدأبه عندما يعودُ إلى محراب التاريخ، العناصر الدالة المستخلصة من هذا الحدّث، التي يمكن أن تكون جزءًا من الدّرس المفيد الذي أرادَه عمر

لمعاصريه؛ وهو أن يكون قتال المسلم لإعلاء كلمة الله فحسب. وإذا كانت الحال كذلك فلن يضير خالدًا أن يكون جنديًا كسائر الجنود، مكتفياً بعزة الإذعان لأمر الديان. وتبدع ريشة عمر أيما إبداع عندما تناول الحدّ التاريخي، فتضفي عليه من عناصر الإبداع الفني ما يجعله قادرًا على إغراء المتلقي بالمتابعة إلى النهاية:

هَلَلُ الْمُؤْمِنُونَ وَاهْتَزَّتِ البُشُ	— رى تُرَوِّي حناجرَ الرُّكبانِ
فإِذَا خالِدٌ على كَلِّ جَفْنِ	حَطَراتٌ مِنَ الطَّيِّبِ الحِسانِ
سَمُّ الغَيْدِ في اللَّيالي الكُسالِ	وهوى الصَّيْدِ في الرِّحامِ العَوانِ
فتنةٌ خِيفَ أن يَشيعَ بها الرِّهْمُ	— وَفُتُلُوِي بِالقائِدِ الفَتانِ
فَنحاه الفاروقُ فانضمَّ للجُنْدِ	— دِ فَخُورًا بِعِزَّةِ الإذعانِ
وتراءى أبو عبيدة في الفِـ	— حاءٍ يحمي قيادةَ الفُرسانِ ^(٥٨)

ويركز عمر أبو ريشة على الدرس المستفاد من صنيع خالد، القائد المدعّن لأمر المولى سبحانه؛ ابتغاء أن يجد المعاصرون في سلوكه الطيب مثالا يُحتذى. قصد أبو ريشة أن يبين أن من أشدّ الأدواء فتكًا في الشخصية العربية المسلمة داء الأناية والأثرة، وأن العقيدة الصحيحة هي الدواء الناجع لهذا الداء:

وفتى النَّبْلِ خالِدٌ يَقَحُّمُ الأَسدَ	— وارٍ في نُخبَةٍ مِنَ الفُرسانِ
لم تزعزعَ مِنْ عِزمِهِ إمْرَةُ الفِـ	— روقِ بَلِّ فَجَرْتُهُ فَيُضِّصُ تَفانِي
وإذا راضتِ العقيـدةُ قَلْبًا	— فَمِنَ الصَّعْبِ أن يَكُونَ أنانِي ^(٥٩)

٥٨ - نفسه، ٥٤٦ - ٥٤٧.

٥٩ - نفسه، ص ٥٤٧ - ٥٤٨.

عشقَ عمرُ أبو ريشةَ المجدِّ الإسلاميِّ في أيِّ صورةٍ تجلَّى ذلك المجدُّ، وقطَعَ على نفسه عهدًا أن يكونَ القيثارةَ التي تُوقَّع على أوتارها ألحانُ هذا المجدِّ.

ولا شكَّ في أنَّ الشاعَرَ رأى في خالدٍ مجلِّي من مجالي هذا المجدِّ. ومن ثمَّ يلتفتُ عمرُ إلى خالدٍ يناجيه، ويبدو لنا في هذه المناجاة شطْرٌ من فلسفةِ الشاعِر في استدعاءِ الشخِصِيَّاتِ التاريخِيَّةِ في شعره، إذ رأى حقًّا معلومًا عليه أن ينهضَ المجدُّ الإسلاميُّ من كبوته؛ بإذكاءِ روحِ الكبرياءِ والأثفةِ في نفوسِ مُواطنِيه، من خلالِ الأسوةِ الحسنةِ المستمَدَّةِ من جلالِ التَّاريخِ. ولا يحتاجُ المرءُ إلى التَّدليلِ على أنَّ عمرَ كان يرمي إلى تجميلِ البطولةِ، وإحلالها بمنزلةِ المُحبِّ المَكْرَمِ.

وتلك في رأيه رسالةُ الشاعِر في أمةٍ أفاقَتْ على العزِّ وأغفَتْ على الهوانِ، أمةٌ انطوتِ صدورُ أجيالها على آمالِ كبار، لم يُقيِّضْ لها أن ترى النورَ:

يا مُسجَى في قُبَّةِ الخُلْدِ يا خا لِدُ، هَلْ مِنْ تَلْفُتٍ لِيبَانِي؟
لا رَعَانِي الصَّبَا إِذَا عَصَفَ البَغْدُ يُّ وَأَلْفِي فَمِي ضَرِيحَ لِسَانِي
أَقْسَمَ المَجْدُ أَنْ أَقْطَعَ أوتَا رِي عَلَيْهِ بِأَكْرَمِ الأَلْحَانِ
أَنَا مِنْ أُمَّةٍ أَفَاقَتْ عَلَى العَزِّ - وَأَغْفَتْ مَغْمُوسَةً فِي الهَوَانِ
والأَمَانِي التِّي اسْتَمَاتَتْ عَلَيْهَا وَاجِهَاتٌ، تَكَلِّمِي يَا أَمَانِي^(٦٠)

ويمكنُ القولُ بلُغةِ المناهجِ التَّربويَّةِ إنَّ أبا ريشةَ أرادَ إعادةَ بناءِ الرَّجولةِ الحَقَّةِ، التي لا تستكينُ لِبَاغٍ أيا كانت قوَّتُه. ومن هذه الوِجْهَة يبشِّرُ خالدًا بأنَّ الرَّجولةِ التي

عَهدَها في جُندِه لم تُزَلْ. فما زالت حمحماتُ خيولِ المجاهدين تُطربُ الأذان، وما زالت النفوسُ تستعذب الموتَ بقلوبِ «بدرية». ويسأله أن ينهض من مثواه ليرى الجنودَ كما كانوا إباءً وحنفوانًا، ويرى أنهم لم يتخلّوا عن الجهاد، لكنّ مصيبتهم فيمن قادمهم:

لا تَقُلْ ذلّتِ الرّجولةُ يا خا لِدُ واستسلمتُ إلى الأحزانِ
حمحماتُ الخيولِ في ركبِكَ الظّا فيرِ ما زِلنَ نَشوَةَ الأذانِ
كم طوتُ هذه المِرابِعُ أفلا ذَقْلُوبِ «بدرية» الحفّةانِ
ما تخلّوا عن الجهادِ ولكن قادمهم كلُّ خائنٍ وجبانٍ^(٦١)

وظف أبو ريشة التاريخ العربي الإسلامي، وأراد منه أن يكون المدرسة التي تتعلم فيها الأجيال كيفية المواجهة، وأسباب الانتصار، وعوامل الحفاظ على الصورة المشرقة للأمة. وإذا كان الشاعرُ قد افتتح قصيدة «خالد» بخطابِ راوياتِ الزمان، فإنه عاد في ختام القصيدة يبيّنها شكواه مما هو فيه، ويسألها أحد أمرين: إما أن تُنسيه كلّ ذكريات الماضي التي تُقَصِّص مَضَجَعَه، وإما أن توقظ أولئك الذين يَغُطُّون في سُبُبات عميق من أبناء أمته:

راوياتِ الزّمانِ، مالي أناجيـ كِ ومالي أغصُّ بالأشجانِ
اغسيلي الذّكرياتِ عني فمالي في احتمالِ العبءِ الثّقلِ يَدانِ
أو فسيلي مَراودًا تنثرُ الكُحـ لَ ضياءً، في مُقلّة الوَسنانِ^(٦٢)

٦١ - نفسه، ص ٥٤٩ - ٥٥٠.

٦٢ - نفسه، ص ٥٥٠ - ٥٥١.

٤- العبقريةُ البيانيةُ ورموزُها:

يرى أبو ريشة أن القوةَ البيانيةَ أساسٌ من أسس القوةِ في الشخصيةِ العربيةِ الإسلاميةِ، ويتراءى من جملةِ القصائد التي وقَّفها على ذكريات بعض الشعراء القدماء من الفحول، أنه يقيم كبيرَ وزنٍ لشاعر الموقف الذي يحقق في فنّه وسلوكه «وَجُودًا» واضحًا. واعتدادُ عمرَ بسحر الإبداع، وعبقريةِ الفنّ، هو الذي جعله شديدَ الإلحاح على إبراز مكانة الشاعر المبدع في الوجود. وقد تمثَّل هذه المكانة في غيره من الشعراء كما تمثلها في نفسه، فكان حينَ الوترِ الطيِّعِ وصلاةَ الشاعر المبدع من أبرز الأشياء التي يحسبُ الشاعرُ أن الحياةَ ستفقدُها عندما يُدير ظهره لهذه الدنيا ويمضي إلى عالم الأبدية. وتحت وطأة هذا الهاجس يقول عمرُ في ختام قصيدةٍ نظمها وهو مريض:

هَيْهَاتَ، لَنْ يَسْمَعَ هَذَا الدَّجِي بَعْدِي حَنِينَ الوَتْرِ الطَّيِّعِ
ولَنْ يَنَامَ الخُبُّ فِي مَهْدِهِ على صَلاةِ الشَّاعِرِ المَبْدِعِ
قُبْرَةٌ فَوْقَ ضُلُوعِ الضُّحَى غَنَّتْ وولَّتْ ثُمَّ لَمْ تَرْجِعِ (٦٣)

إنَّ شعراءَ الأُمَّةِ الكِبَارِ في نَظَرِ عُمَرَ لِحِظَاتُ إِشْرَاقٍ في تَارِيخِهَا، وَمِظَاهِرُ لِمَجْدِهَا الزَّاهِرِ، وَعِنْوَانٌ لِسَبْقِهَا فِي حَلَبَاتِ الفِكرِ، انطِلاقًا من ذلك التِصوُّرِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ الَّذِي تَحَسَّسَ الرِّياسَةَ في مَظْهَرَيْنِ: رِياسَةَ السِّيفِ، وَرِياسَةَ القَلَمِ. وَسَنَقِفُ عِنْدَ واحِدٍ من الشُّعراءِ العَرَبِ الَّذينَ خَصَّهم أَبُو رِيشَةَ بِشِعْرِهِ: أَبُو الطَّيِّبِ المِنتَبيِّ. فَقَدْ نَجَدَ في ذَلِكَ سَبِيلًا لاسْتِجْلاءِ موقِفِهِ من قوَّةِ البَيانِ وأثرِهِ في رَفْدِ قوَّةِ الأُمَّةِ.

المتنبي:

في المهرجان الألفي لأبي الطيب المتنبي، الذي أقيم في رحاب الجامعة السورية في دمشق سنة ١٩٣٥م، ألقى أبو ريشة قصيدة من عيون قصائده. وقد عمد في مطلعها إلى التقديم لموضوعه بمقدمة شعرية انطوت على تسعة وعشرين بيتاً، تصوّر فيها شاعراً مبدعاً يستبين جمال الخلق الإلهي في الطبيعة، فيستجلي مجاليه في رحلة يجعل إطارها ثلاثة أمكنة وثلاثة أزمنة: يتخيّل عمر الشاعر في البدء فوق طود شامخ ينطلق منه إلى السهل، حتى يبلغ المنحنى. وتبدأ رحلته منذ ما قبل الفجر، إذ كان يرقب طلوعه، وتستمر إلى الظهر، ثم الغروب والليل. وفي كل مكان وزمان يقدم عمر مجموعة من صور الجمال الطبيعي الفتان، تتم على إحساسه المسرف بروعتها. ويُنهي عمر كل موقف من المواقف الثلاثة بيت غدا اللازمة التي تحدّد، فيما نرى، قصد الشاعر من المشهد كلّ:

صُورُ أفرغت على أذن الشا عر نجوى علوية الإيحاء

ويستشف المتأمل أن أبا ريشة يريد أن يقول إن الشاعر المبدع قيّض له أن يطلع على شيء من سرّ الإبداع في الخلق الإلهي، فهام روحه بسحر الجمال وفتونه، ومضى يعزف هذا الهيام على وتره الطبع، ويسهم في موكب الجمال الذي انضم إليه بما أوتي من عبقرية:

هكذا استعرض الوجود ملياً في غضون الإصباح والإمساء

في اختلاج البروق في فهقات الرز رعد، في صاحب من الدماء

في ابتسام الرياض في هدأة الجد ول في نفخة الربى الفيحاء

فائني ضارباً على الوتر الشا دي أهازيج روجه الشماء

فض فيها عن الحياة نقاباً من خداع وبرقعاً من رياء

ورمى ختم سِرِّها فتجلت
بغد لأيٍ عُريانةً للرائي
فتهادت بناتها باصطفاق الصِّ
نُجِ والذُّفِّ واتساقِ الغِناءِ
كُدُمى هيكلٍ وَقَدْ نَفَضَ اللَّـ
هُ عَلَيْهَا اخْتِلاجَةَ الأَحْياءِ
يَتَمائِلُنَ راقِصاتٍ نَشاوى
بِدَلالٍ مَفجَّرِ الإِغراءِ^(٦٤)

كلُّ ما يريدُ أن يقولهُ أبو ريشة في هذا التَّقديمِ أنَّ الشَّاعِرَ الَّذي استعرضَ جَمالَ الوجودِ بتجلياتِهِ المِختلِفةِ صِباحًا ومِساءً، هامَ رُوحُهُ بِمِجالِي هذا الجِمالِ، فمضى يعزفُ على وترِهِ الشَّادي أَلحانَ هذا الرُّوحِ الوَثابِ، وَهِيَ أَلحانٌ أَسكرتِ الحِياةَ فدَفَعَتُها النِّشوةُ إلى أن تُزِيلَ عنها نِقابَ الخِداعِ وَبُرُوقَ الرِّياءِ؛ فبدت على حَقِيقَتِها، واسْتَبَدَّتْ النِّشوةُ بِبناتِها فأخَذنَ يَتَهادِئِنَ مِصفقاتٍ مِغنياتٍ، كَأَتَمَّنَ دُمى هِيكَلِ نَفخَ اللهُ فِيها من رُوحِهِ فتمثَلنَ بِشِرا سَويًّا، يَزِدُهِنَّ عُشاقَ الجِمالِ بِغُنْجِ مَفجَّرِ الإِغراءِ. وتروقُ عَمَرَ الصُّورةِ فيمضي في وصفِ بناتِ الحِياةِ الفاتِناتِ اللَّائِي ظَهَرنَ لِلشَّاعِرِ في صُورةِ الأَناسِي، فعزفَ لهنَّ على وترِهِ الفَتانِ، فَانْسَنَ في أَلحانِهِ قَدْرًا كَثيرًا من المِواساةِ والعِزاءِ. أمّا الشَّاعِرُ نَفْسُهُ فَقَدَ أَسندَ رَأْسِهِ على كَتِفِ قِيارِهِ، واسْتَسَلَمَ لَصِبواتِهِ مَأخوذًا بِسِخْرِ هذا المِوَكِبِ الحالِمِ. ومضى على تلكِ الحالِ إلى أن صَحا على نَفخَةِ البُوقِ، ووافاه الأَجَلُ المِحتومُ فَخَدِرتَ كُفَّهُ على وترِهِ، وانداحتِ أَصداؤُهُ في الفِضاءِ المِترامي، ثم تلاشتِ الحِسانُ كِتلاشيِ الشَّمعِ بِحَرِّ النّارِ، وأوى الشَّاعِرُ إلى مَضجَعِهِ التَّرابيِّ الأَخيرِ تحتِ صَفْصافةِ خِضراءِ:

رُزَمٌ مِن كِواعِبِ بَرَزتِ فِي
صُورِ العِيشِ فِي أَمِّ جِلاءِ
عزَفَ الشَّاعِرُ النِّيعُ فِجَسَّتْ
أَكْبَدَ الرّاقِصاتِ كَفُّ العِزاءِ

مُسْنِدًا رَأْسَهُ عَلَى كَتِفِ الْقَيْبِ شَارٍ، مُسْتَسَلِّمًا إِلَى الْأَهْوَاءِ
وَإِذَا مَا صَحَا عَلَى نَفْخَةِ الْبُوقِ قِي بِأَذْنَيْهِ وَازْوَرَارِ الْقَضَاءِ
خَدِرَتْ كَفَّهُ عَلَى الْوَتْرِ الشَّاءِ دِي وَسَالَتْ أَصْدَاؤُهُ فِي الْفَضَاءِ
وَهَوَى فَوْقَ مَضْجَعٍ مِنْ تُرَابٍ تَحْتَ عِطْفِي صَفْصَافَةٍ غِينَاءِ^(٦٥)
وَتَلَاثَتْ تَلَكَ الْحِسَانُ تَلَاثِي - الشَّمْعُ فِي زَفْرَةِ اللَّظَى الْحَمْرَاءِ

شَاغِلٌ عُمَرَ فِي هَذَا كُلَّهُ تَلَكَ الْعَبْقَرِيَّةُ الْبَيَانِيَّةُ، أَوْ مَا سَمَّاهُ هُوَ «الْأُوتَارُ الشَّعْرِيَّةُ الْخَالِدَةُ» فِي التَّارِيخِ، وَإِنَّمَا أُوتَارٌ اِحْتَفَظَتْ بِنُضَارَتِهَا وَإِشْرَاقِهَا بَرِغَمَ مَرُورِ الزَّمَانِ، فَهِيَ تَرَالٌ وَقَفَاتٌ التَّذْكَارُ تُزِيلُ عَنْهَا مَا عَلِقَ بِهَا مِنْ غُبَارِ النَّسْيَانِ، وَسَتَظَلُّ تُرْقِصُ الْحَيَاةَ، وَسَيَبْقَى الدَّهْرُ يَنْعَمُ بِنَشْوَةِ الْإِصْغَاءِ إِلَى أَلْحَانِهَا الْعِذَابِ. كَيْفَ لَا، وَقَدْ أَمِنَتْ رِيشتُهُ الْفَنَاءَ، وَتَحَدَّتِ الزَّوَالُ، وَأَطْرَبَتِ الْأَجْيَالُ فِي كُلِّ عَصْرٍ، حَتَّى لَكَأَنَّ الْعُرَافَ لَمْ يَهْجِعُوا فِي حِضْنِ الْفَنَاءِ.

وَقَدْ هَيَّأَ عُمَرَ بِحَدِيثِ «الْأُوتَارُ الْخَالِدَةُ» هَذَا لِلْكَلامِ عَلَى عَبْقَرِيَّةِ الْمُتَنَبِّيِّ. ذَاكَ أَنَّهُ بَيْنَ تَلَكَ الْأُوتَارِ الْأَسْطُورِيَّةِ الْخَالِدَةِ عَلَى الدَّهْرِ، وَتَرِّ صَيْغٍ مِنْ ضِيَاءِ الصَّحْرَاءِ، فَغَمَرَ الْعَرَبَ سِحْرَهُ الْفَاتِنِ، وَنَادَاهُمْ بِخَيْرٍ مَا يُنَادَى، وَإِنَّكَ لَتَلْتَمَسُ فِي مَادَّةِ هَذَا الْوَتْرِ إِبَاءَ الضَّمِيمِ وَبَسْمَةَ الْعَلِيَاءِ وَاحْتِبَاسَ دَمُوعِ الْكَبْرِيَاءِ الْمَجْرُوحَةِ. ذَلِكَ الْوَتْرُ إِنَّمَا صَقَلَتْهُ أَنْامِلُ الْمُتَنَبِّيِّ، شَاعِرِ الْعَرَبِيَّةِ الْكَبِيرِ:

بَيْنَ تَلَكَ الْأُوتَارِ فِي عَالَمِهَا وَتَرِّ صَيْغٍ مِنْ سَنَا الصَّحْرَاءِ
غَمَرَ الْعَرَبَ سِحْرَهُ الْفَاتِنُ الْبِكْ - رُ وَنَادَاهُمْ بِخَيْرٍ نَدَاءِ
فِيهِ مِنْ غَضْبَةِ الْإِبَاءِ عَلَى الضَّمِيمِ مِمْ، وَفِيهِ مِنْ بَسْمَةِ الْعَلِيَاءِ
يَحْسِبُ الدَّمْعَةَ الَّتِي سَكَبَتْهَا فِي سَخَاءٍ مُحَاجِرُ الْبُؤْسَاءِ

صقلته أناملُ «المتنبّي» فإذا الشّعْرُ مُستَقْرُّ الأداء^(٦٦)

وبعد هذا التّحليق في آفاق التّخيّل، تعود بصيرةُ الشّاعر أبي ريشة إلى سيرة المتنبّي تصطفي من وقائعها ما تشيّد به صرْحُ المجد الذي رأى أبو ريشة أن المتنبّي قد بناه. فقد جمع المتنبّي بين غضارة الحضارة وحُشونة البداوة، واحتضنته العلياء صغيراً وكبيراً، فنشأ عزيزاً طموحاً لا تقعُ باصرتاه على ما دون النّجوم. أمّا من «العزّة» فقد حظي بما يدفع الجبانَ الرّعديد إلى ساح الوغى، وأمّا من «الطّموح» فقد حظي بما يعجزُ النّسرُ المحلّق عن بلوغه:

بَدَوِيٌّ لِيْنُ الحَضَارَةِ فِي بُرِّ دَيْهِ نَاجِي حُشُونَةِ البِيْدَاءِ
حَضِنْتُهُ العَلِيَاءُ طِفْلاً وَكُهْلاً وَغَذَّتْهُ بِأَكْرَمِ الأَثْدَاءِ
فَتَهَادَى يَخْتَالُ فِي ظُلْمَةِ الأَزْرِ ضِرِّ وَعَيْنَاهُ فِي ذُرَى الجَوَازِءِ
عِزَّةٌ تَدْفَعُ الجَبَانَ إِلَى الثَّأْرِ رِفِيمِضِي لِلغَارَةِ الشَّعْوَاءِ
وَطْمُوْحٌ مَجْنَحٌ يَتْرِكُ النَّسْرَ رَرَ كَسِيْحًا فِي زَحْمَةِ الأَنْوَاءِ^(٦٧)

ولم يؤت المتنبّي، في نظر أبي ريشة، من ضَعْفِ فِرَاسَةٍ أو فَسَادِ رَأْيٍ، فقد عَرَفَ السَّرَابَ الخَادِعَ، لكنّ بروق الرّجاء ظلّت تُمنّيه وتَعِدُّه. وقد مضى يدوس الأشواك في درب أمنيّاته ساخرًا من غوائل دهرٍ فاجع، لكنّ اللّيلي التي كانت حَرْبًا عَوَانًا على العظماء أبدًا ضلّلت خطاه، ولم يمكّنه حظّه العاثر من مُبتغاه. وكلّما آنس أنّه شارف الرّضا والاطمئنان وجد نفسه حصيدَ سَيْفِ الحِدْثَانِ:

٦٦ - نفسه، ص ٥٨٦ - ٥٨٧.

٦٧ - نفسه، ص ٥٨٧ - ٥٨٨.

عرفت روحه السراب ولكن
 بطأ الشوك فوق دزب أمان
 إنما ضللت خطاه الليالي
 كلما شارف الرضا غمسته
 رُبَّ جَذْلانٍ في الكرى زارة الحُلْمِ
 خادعت روحه بُروقُ الرجاءِ
 به ضحوكًا من غائل الأرزاءِ
 والليالي عداوة العظماءِ
 في خِصَمِ الخِذْلانِ والبأساءِ
 مُمٌ، وأغراهُ بالمُنَى البيضاءِ^(٦٨)

ويستوقفُ أبا ريشة من وقائع حياة المتنبي عناده وإصراره على بلوغ مُناه برغم العقبات التي تعترض سبيله. ويشخص هذا العنادَ والإصرارَ في صورة عُقابٍ انطلقت في أجواز الفضاء بجناحي عزيمة ومضاء، لكنّها وجدت نفسها في قلب عاصفة جوّية لا تُبقي ولا تدر، تجأزُ فيها الرعودُ وتهاوى فيها السحب، لكنّ العقابَ مضت في تساميتها تطوي جناحيها حينًا وتطلقها حينًا آخر ساخرةً من عاصفتها، حتى إذا أوت إلى وكّرها وجدت نفسها مكسرة الريش مُدماة الصدر، فأخذت ترنو إلى جراحها الراعفة بعينين تطفح منهما الكبرياءُ والإباء:

فسعى في عناده يصفع الضيب
 كعقاب هزت إلى الأفق الرخ
 حلقت والرعود تجأز والسُخ
 وتسامت، طورًا تضم جناحي
 وأنت وكّرها مكسرة الري
 م ويطوي الضراء بالضراء
 ب جناحي عزيمة ومضاء
 ب مهاوى، مشورة الأشلاء
 ها وطورًا تُرخيها بازدراء
 ش وفي صدرها دم البرحاء

وثوتَ تَمْدُجُ الجِرَاحِ الدَّوامي وبالحاظِها التَّفَاتُ الإِبَاءِ^(٦٩)

ويعقَّبُ أبو ريشةٍ على هذه المأساة بالدُّرس الذي أراد له أن يكون دُستورَ حياةٍ

للشَّخصيَّة العربيَّة الإسلاميَّة:

هكذا مَضْرُوعُ الرِّجالِ فلانا مَتَّ على العِزِّ أعيُنُ الجِبناءِ

ولا ينسى أبو ريشة، وهو في محرابٍ ذكرى أبي الطَّيِّبِ المتنبِّي، أن يطرِّزَ العبقريةَ

البيانيَّة لهذا الشَّاعر العِملاق بأحلى ما دَبَّجته ريشته الصَّنَاع. فيخاطبه بـ«شاعر الخُلْد»،

ويسأله أن يقف على قُبَّة الخُلْد ليشهد الشُّعراءَ يحتفلون باسمه المضمَّخ بعبير المجد،

ويكدِّون الحناجرَ بالثناء عليه، ويستعيدون شيئاً مما صَوَّره بيانه العذْب، الذي رفع قومًا

ووضعَ آخَرين، فبدتْ لهم من محراب التَّاريخ صورةُ «سَيْفِ الدَّولة الحَمْدانيِّ» الذي رأى

المتنبِّي أنَّه مثالٌ رائعٌ للقائد العربيِّ المسلمِ في الشدَّة والرِّخاء، وطلعتْ عليهم سَحْنَةُ كافور،

ثعلبِ مِصر الذي نامت عنه نواطيرُها، فعاثَ في كرمها فسادًا. وتلك صُورٌ رسمتها ريشةُ

المتنبِّي، وستظلُّ الأبصارُ تنتهبها مأخوذةً بسِحْرِ وجَلال لا يؤولان إلى زوال:

شاعِرَ الخُلْدِ قفْ على قُبَّة الخُلْدِ — د، وشاهدُ أئمَّة الشُّعراءِ

هتفوا باسمِكَ المضمَّخِ بالمجْدِ — د، وكدِّوا حناجرًا من ثناءِ

قربوا عهدَكَ البعيدَ فمِرَّتْ — صُورٌ منه فاتناتُ الرُّواءِ

ذاك سَيْفُ الدَّولاتِ من آلِ حَمْدِ — نَ منارٌ في السِّلْمِ والهيجاءِ

مُشرِقُ الوجهِ دافِقُ النِّعمِ الحُمِّ — ر، صليبُ الشَّكِيمة العربيِّ

ذاك كافورٌ ضُحِكَةُ الهِزِّ في التَّاءِ — ريخٍ ينهى ومِصرٌ في إغضاءِ

صَوَّرَ مِنْ بَيَانِكَ الْبُكَرَ تَبْقَى نُهْبَةَ الطَّرْفِ غَضَّةَ الْإِيَاءِ^(٧٠)

ويُنهي الشاعرُ قصيدته بأبياتٍ يسأل فيها صاحبَ هذه العبقريةَ البيانيةَ أن يغضَّ طرفه كي لا يرى حالَ العربِ البائسة؛ إذ لا تبلغُ القِحةُ بالمجد أن يرى اللَّيْثَ المَهِصُورَ يترنحُ بأنيابِ الحيَّةِ الرَّقْطَاءِ. ويومئُ الشاعرُ هنا إلى حالِ العربِ في مطلعِ هذا القرنِ مع مَنْ تحالفوا معهم من قوى الغربِ الاستعماريِّ، وأخذوا منهم الموائيقَ، واستناموا منهم إلى شِعْبٍ مَأْمُونٍ، فإذا هم يؤتُون من مَأْمَنِهِمْ.

ويظلُّ الفِرْدَوْسُ المفقود عند كلِّ من الشاعرين ذلك المُلْكُ العريض الذي ترقص في ظلِّه النَّعْمَى وتشدو شِبَابَةُ العلياء، ويحميه لَمْعُ المنى وحممةُ الخيولِ ووَهْجُ القَنَا وخفُّ ألويةِ الجهاد. لكنَّه تبدَّدَ كلُّ ما كان المتنبِّي يطمح إليه، ويغريه بالاندفاع في معامع الحياة؛ فقد استنسرَ البُعَاثُ، وهانت الخيلُ على الفُرْسَانِ، وانطوت السيوفُ القُطْعُ، وتبدَّدَ كلُّ أَمَلٍ:

أَيْنَ مُلْكُ فِي ظِلِّهِ تَرْقُصُ النَّعْمَى	مَى وَتَشْدُو شِبَابَةُ الْعَلِيَاءِ
أَيْنَ لَمْعُ الْمَنَى وَحَمَمَةُ الْخَيْلِ	لِ وَوَهْجُ الْقَنَا وَخَفُّ اللَّوَاءِ
الْمِيَامِينُ، يَا غَرَامَ الْمِيَامِ	مِنْ يَخْوُضُونَ لُجَّةً مِنْ شَقَاءِ
الْقَيْوُدُ الثَّقَالُ عَضَّتْ عَلَيْهِمْ	وَجَرَى سَمُّهَا عَلَى الْأَخْنَاءِ
وَلِئَامُ الطَّغَاةِ تَجَرَّتْ كَالذَّوْ	بَانَ قَلْبَ الْمَرْوَةِ الْغَرَاءِ ^(٧١)

وَيَلْفَتْ انْتِبَاهَ الْمُتَأَمِّلِ أَنَّ أَبَا رَيْشَةَ فِي وَقْفَتِهِ مَعَ الْمُتَنَبِّيِّ عَمَدٌ إِلَى اسْتِنزَافِ كُلِّ

٧٠ - المصدر نفسه، ٥٩١-٥٩٢.

٧١ - نفسه، ص ٥٩٣-٥٩٤.

سحائب شاعريته المبدعة. وقد يكون المرءُ على صوابٍ حين يفهم من هذا قُصدًا من هذا الشاعر إلى الدخول في حَرَمِ العبقريةِ بألةِ العبقريةِ، واضِعًا في الحِسابِ أن الحديثَ عن شاعرٍ عملاقٍ كالمُتنبّي يستدعي منه إعمالَ آلةِ الشعرِ لديه بكلِّ ما أُوتيتُ من قوّة. ويتصرّف لهذا الزّعم، فيما نحسبُ، تلكَ المقدّمةُ التخيليةُ الرّائعةُ التي قدّمَ بها أبو ريشةٍ لحديث الأوتارِ الشّعريّةِ الخالدة، كما يؤيّدُه ذلكَ العنوانُ الذي آثره الشّاعرُ لقصيدته حين وسَمَها بـ «شاعر وشاعر».

نتائجُ البحث:

- ١ - بدت الشّخصيّةُ العربيّةُ الإسلاميّةُ واضحةً القسَماتِ في شعر أبي ريشة، وكان إحساسُه بها قويًّا؛ لأسبابٍ كثيرة، منها مجاورةُ الشّاميين للأتراك في عهد الاتحاديّين خاصّةً، ونشأةُ الشّاعر في زمانٍ كان فيه وطنُه سُوريّةً يغالبُ المستعمرَ الفرنسيّ، وربما يجيء قبل ذلكَ انتماؤه إلى أرومةٍ عربيّةٍ كريمة، ظلَّ يستشعرُ أمجادها في كلّ مناسبة.
- ٢ - أظهرَ البحثُ قوّةَ انتماءِ أبي ريشة إلى الأُمّةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ إلى درجةٍ توحى بأنّه أراد أن يقدّمَ دَرَسًا في الوطنيّةِ الصحيحةِ التي يعيشُ صاحبُها الأُمّةَ والوطن.
- ٣ - تراءى أنّ الموضوعَ الذي جالت فيه شاعريّةُ أبي ريشة إنّما هو ماضي الأُمّةِ المُشرقِ وحاضرُها العاثر، وعزَفَ على هذين الوترين روائعُ أشعاره.
- ٤ - استطاع أبو ريشة أن يتلمّسَ عددًا من مصادر القوّة في الشّخصيّةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ. فالصحراءُ في تصوّره أنبتت المجدَّ قبل أن تُنبت الورد، واحتفت بالجلال قبل الجمال، واجتمعت فيها العزّةُ والحكّمة.
- ٥ - ومن مصادر القوّة في هذه الشّخصيّةِ «النّبوءةُ والحقّ». والنّبوءةُ عند عُمر هي

حِكْمَةُ السَّمَاءِ الَّتِي هَدَّبَتْ غِلْظَةَ الْعَرَبِيِّ الْبَدَوِيِّ سَاكِنِ الصَّحْرَاءِ، وَبَلُورَتِ طَاقَتَهُ الْإِيمَانِيَّةَ. وَبَدَأَ عِنْدَ هَذَا الشَّاعِرِ أَنَّ الْجَاهِلِيَّةَ الْعَرَبِيَّةَ عَادَتِ جَذَعَةً عِنْدَمَا أَسْقَطَتِ الْأُمَّةَ «مِشْعَلِ النَّبْوَةِ»؛ وَمِنْ ثَمَّ فَلَا قِيَمَةَ عِنْدَهُ لِعَرَبٍ دُونَ إِسْلَامٍ. وَهُوَ يَرَى أَنَّ «النَّبْوَةَ» أَشَاعَتْ فِي الْعَرَبِ طَاقَةً قِتَالِيَّةً لَا قِبَلَ لِقُوَّةِ أَنْ تَجَاهِبَهَا، وَرَأْفَةً وَرَحْمَةً نَعِمَتْ بِأَفْضَالِهَا الْإِنْسَانِيَّةَ زَمَنًا طَوِيلًا.

٦ - عَرَفَ أَبُو رِيْشَةَ أَنَّ الْعَبْقَرِيَّةَ الْجِهَادِيَّةَ الْمَتَمَثِّلَةَ فِي بَطُولَاتِ أَوْلَادِ الْأُمَّةِ، وَالْعَبْقَرِيَّةَ الْبَيَانِيَّةَ الْمَتَمَثِّلَةَ فِي إِبْدَاعِهِمُ الْعَقْلِيَّ، تُمَثِّلَانِ أَسَاسِينَ قَوِيَّيْنِ مِنْ أَسْسِ الْقُوَّةِ فِي صُرْحِ الْأُمَّةِ الْحَضَارِيِّ وَالْإِنْسَانِيِّ. وَمِنْ هَذِهِ الْوَجْهَةِ اسْتَنْفَدَتْ أَغَانِي الْبَطُولَةِ وَالْأَبْطَالِ الشَّطْرَ الْأَكْبَرَ مِنْ شِعْرِ الشَّاعِرِ. وَقَدْ خَصَّ أَبُو رِيْشَةَ عِدَدًا مِنْ رَمُوزِ الْجِهَادِ الْإِسْلَامِيِّ بِشَيْءٍ مِنْ شِعْرِهِ، بَدَأَ مِنْ شَخْصِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، إِلَى أَعْلَامِ الْجِهَادِ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ.

٧ - رَأَى أَبُو رِيْشَةَ فِي الْعَبْقَرِيَّةِ الْبَيَانِيَّةِ الْجَانِبَ الْعَقْلِيَّ مِنْ حَضَارَةِ الْأُمَّةِ، وَخَلَصَ إِلَى أَنَّ الْأُمَّةَ الَّتِي لَيْسَ لَهَا حِظٌّ مِنْ هَذِهِ الْعَبْقَرِيَّةِ مَتَخَلِّفَةٌ كَثِيرًا عَنِ الرِّكْبِ الْحَضَارِيِّ. وَمِنْ هَذَا الْمَنْظُورِ رَأَى أَنَّ شُعْرَاءَ الْأُمَّةِ الْكِبَارِ لِحَطَّاتٍ إِشْرَاقِيَّةٍ فِي تَارِيخِهَا وَعَنَاوِينُ سَبَقُ فِي حَلَبَاتٍ فِكْرَهَا.

وَإِذَا كَانَ دِيْوَانُ أَبِي رِيْشَةَ يَطْفَحُ بِأَسْمَاءِ الرَّسَامِينَ وَالْمُوسِيقِيِّينَ وَيَزْدَانُ بِقِصَائِدِ رَائِعَةٍ وَقَفَّهَا الشَّاعِرُ عَلَى رَوَائِعِ التَّصْوِيرِ وَالنَّحْتِ، فَإِنَّ شُعْرَاءَ الْعَرَبِيَّةِ الْكِبَارِ نَالُوا مِنْ عَبْقَرِيَّتِهِ الشَّعْرِيَّةِ الْإِهْتِمَامَ الْكَبِيرَ؛ فَقَدْ خَصَّ كُلًّا مِنَ الْمُنْتَبِيِّ وَالْمَعْرِيِّ وَالْأَخْطَلِ الصَّغِيرِ بِأَعْذَبِ مَا سَالَ بِهِ قَلْمُهُ.

المصادرُ التي أفادت الدراسة:

أ- الكتب:

- ١ - د. جميل علّوش: عمر أبو ريشة، حياته وشعره مع نصوص مختارة، الطبعة الأولى، دار الرّواد، بيروت ١٩٩٤م.
- ٢ - د. سامي الدّهان: الشعراء الأعلام في سوريا، الطبعة الثانية، دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨م.
- ٣ - سامي الكيالي: الأدب العربيّ المعاصر في سوريا (١٨٥٠ - ١٩٥٠م)، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- ٤ - د. شوقي ضيف: دراسات في الشعر العربيّ المعاصر، الطبعة السادسة، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦م.
- ٥ - صقر بن سلطان القاسمي: ديوان صقر بن سلطان القاسمي، دار العودة، بيروت، ١٩٨٩م.
- ٦ - د. عزّ الدين إسماعيل: الشعر في إطار العصر الثوري، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت ١٩٧٤م.
- ٧ - عمر أبو ريشة:
- أ - ديوان عمر أبي ريشة، دار العودة، بيروت ١٩٨٨م.
- ب - «أمرك يارب» - مجموعة شعرية، دار الأصفهاني للطباعة، جدّة، د. ت.
- ٨ - محمّد إقبال: ديوان الأسرار والرّموز، ترجمة د. عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٥م.

٩- د. محمد حسين هيكل: ثورة الأدب، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

ب- المجلات:

١٠- مجلة الآداب البيروتية، عدد كانون الثاني، سنة ١٩٥٥م.

١١- مجلة الأسبوع العربيّ البيروتية، العدد ١٢٢٩، ٢/ أيار، ١٩٨٣م، والعدد ١٦٠٦، تموز،

سنة ١٩٩٠م.

١٢- مجلة المتدى الإماراتية، ملفّ الشّاعر عمر أبي ريشة، العدد ٧٢، يوليو، سنة

١٩٨٩م.

ج- الموسوعات:

١٣- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربيّ،

بيروت ١٩٨٦م.



أدب الوصايا في التراث العربي

الوصايا - لغة - جمع وصية. وهي من وصى الشيء بالشيء وصياً: أي اتصل. ووصى الشيء بالشيء، وصله. واستوصى به قبل وصيته. ومعنى الصلة والارتباط بين في هذه المادة. وتعني الوصية في الاصطلاح تعليماً أو توجيهاً شفوياً أو مدوناً، يتوجه به إنسان إلى آخر، مبتغياً التزامه مضمونه وأخذه بمقتضاه؛ إذ لها طرفان: الموصي والموصى.

والحق أن الوصايا يمكن أن تُدرج في إطار الحكم والتصائح والآداب التي كانت لدى الأمم القديمة صورة من صور التعليم المتداول. وقد عرفت أمم الشرق قاطبة بهذا اللون الأدبي منذ أقدم العصور، وعُرف لكل أمة حكمائها ونصائحها، الذين تلهج ألسنة الناس بتعاليمهم في المناسبات المختلفة. ومن هذه الوجهة يأخذ الغربيون على هذه الأمم اكتفاءها بالحكمة أو الموعدة أو المثل، الذي تُعزى به النفوس المتألمة، فتهدأ، وتميل إلى القناعة والرضا، وتُحجم عن الفعل والإقدام، فيما يزعم هؤلاء.

وأكتفي هنا بأن أشير بسرعة إلى صور الوصايا في آدين شرقيين اثنين، هما الأدب السرياني والأدب الهندي القديمان، ثم أدلف، من ثم، إلى رحاب عالم الوصايا في أدبنا العربي. أما من الأدب السرياني، وهو ما أُطلق على الأدب الآرامي بعد مجيء السيد المسيح

عليه السلام، فأقتبس أربع وصايا قصار من وصايا الحكيم «أحيقار» لابن أخته «نادان». يقول أحيقار^(١):

- «يا بُنيّ، لا تكن عَجولاً متسرّعا؛ فإنّك إذ ذاك تشبه شجرة اللوز التي تُزهر قبل كل الأشجار، ويؤكل ثمرها بعد غيرها. بل كن سويّاً عاقلاً كشجرة التوت التي تُزهر آخر الأشجار، ولكنها تثمر قبل غيرها من الأشجار».

- «يا بُنيّ، لا تخصم رجلاً في أوج عزّه، ولا تواجه النهر في طغيانه».

- «يا بُنيّ، لا تتدخل في أمر زواج امرأة؛ فإنها إذا ابتأست في زواجها لعنتك، وإذا نجحت وسرت لا تذكرك».

- «يا بُنيّ، قالوا للذئب: لماذا تتبع مسير الضأن؟ - فقال لهم: إن عبارها يشفي عيني. ثم جاؤوا به إلى المدرسة، فقال له المعلم: قل ألف، باء - فقال: جدي، حمل».

ومن الأدب السنسكريتي القديم أكتفي بهذه الأمثلة الثلاثة^(٢):

- «باقي الدّين الذي لم يُدفع، والنار التي تستعر من دون هيب، والبقية من المرض، ستستعيد جميعاً سيرتها الأولى، ما لم تُوضع لها نهاية حاسمة».

- «يغلب سلطان الأسي أشباه الرجال، وليس الرجال الأقوياء؛ ففرص البرد يلسع القدمين سريعاً، لكنه ضئيل التأثير في العينين».

- «على من يسأل ألا يضطرّ السائلين إلى الإلحاح في المسألة، والإكثار من دعاء الآلهة

١ - برصوم يوسف أيوب: اللغة السريانية، مطبعة الرافدين بجلب، ١٩٧٢م (ص ١٧٩ وما بعد).

٢ - لودفيغ ستيرنباخ: مقال بعنوان: «الحكمة الهندية وانتشارها خارج الهند» - في:

والصلاة لهم للمطلب نفسه، بل عليه أن يستجيب منذ المرة الأولى. ذلك أن نالايانا

أرغمت على الزواج من خمسة أزواج؛ لأنها كررت المسألة على الله مرة إثر مرة.»

والملاحظ في هذه الوصايا جميعاً أنها ترمي إلى التبصير بالطريق الأمثل في الحياة،

ليمضي الإنسان وهو متأكد من كل خطوة يخطوها. ويُلاحظ فيها كذلك طابع الاستمداد

من الواقع والحياة، فليس فيها ذلك التأمل الفلسفي العميق. كما أن التمثيل والتشخيص

من أبرز مميزات الفنية. وقد كان ابن المقفع على دراية بأثر ذلك في نفس المتلقي، فهو يقول:

«إذا جُعِلَ الكلامُ مثلاً كان ذلك أوضح للمنطق، وأبينَّ في المعنى، وأتقَّ للسمع، وأوسع

لشُعوب الحديث.»

أما العربُ فمعروفٌ أنه كان لهم وصايا، يقولها الرجلُ حين يوقظُه هاجسُ الموت،

أو عندما يُزِمع سفرًا طويلًا لا يدري مغباته ونتائجه. وأحيانًا يتوجَّه بها الأبُّ إلى ابنه

بقصد تهذيبه وتدريبه على خوض غمار الحياة ومعتزكها الصَّعب. كذلك يجد الدارسُ

كثيرًا من الوصايا منسوبةً إلى من عمَّر طويلًا من العرب. فهؤلاء خَبَرُوا الحياة،

وعجموا عودَها، فكان لهم من ذلك دروسٌ وعِظاتٌ أخرجوها للناس بصورة محببة

مؤثرة لدى النفوس، وتدرکها الأفهامُ ببسُر وسهولة. وعلى الإجمال فإنَّ وصايا العرب

القدماء لا تخرج عن السياقات التي قدَّمنا فيها القول، وهي مستمدة من وحي تجاربهم

وخبراتهم البسيطة في شؤون الحياة، ويصوغها العربيُّ بعبارة موجزة، وينقصها التعليلُ

والإحاطةُ بأطراف الفكرة. وقد عبَّر الجاحظُ عن ذلك خيرَ تعبير حين قال: «وكلُّ كلامٍ

للعرب فهو عن بديهةٍ وارتجال، وكأنَّه إلهام، فما هو إلا أن يصرف الواحدُ منهم وهمته إلى

الكلام فتأتيه المعاني أرتالًا، وتتنالُ عليه الألفاظُ انثيالًا.»

وقد احتفظ أدبنا العربيّ بنماذج رفيعة للغاية من الوصايا، التي تنمّ على مستوى عقليّ متميّز. والأمرُ الجدير بالذكر هنا أنّ فكّر هذه الوصايا ومدلولاتها عربيّة المنبت والمنمى. ويجد قارئ الكتب العربيّة المهتمّة بموضوع الآداب والحكّم والوصايا أيضًا منها منسوبًا إلى الأنبياء الأولين كداود، وابنه سليمان، والمسيح، عليهم السّلام. ونحسب أنّ مصدر المؤلّفين العرب في هذا الموضوع إنّما هو كتب العهد القديم وأسفاره، التي كان كثيرٌ منهم على معرفة تامّة بها.

- ومن وصايا داود لابنه سليمان، عليهما السّلام:

«يا بُنيّ، لا تستقلنّ عدوًّا واحدًا، ولا تستكثرنّ ألفَ صديقٍ»^(٣).

- ومما نُسب إلى سليمان قوله: «أبغضت نفسي ثلاثة، وعزّت أن تطلع الشمسُ

عليهنّ: شيخًا جاهلًا، وغنيًّا كذابًا، وفقيرًا مزهّوًّا»^(٤).

ونجد في المصادر التّراثيّة وصايا كثيرة منسوبة إلى السيّد المسيح عليه السّلام،

أكثرها في الزّهد والقناعة والرّضا بالقليل، كقوله: «الدنيا قنطرةٌ فاعبروها ولا

تعمروها»^(٥). وقوله: «أبغضُ العُلَماءِ إلى الله، عزّ وجلّ، الذي يحبّ الذّكر، وأن يوسّع

له في مجالس العُظماء، وأن يُدعى إلى الطّعام»^(٦).

وتنسبُ الكتبُ العربيّة كثيرًا من الوصايا إلى لقمان، موجّهةً منه إلى ابنه. وقد جاء

٣- جعفر بن شمس الخلافة: كتاب الآداب، ص ٣٤.

٤- المصدر السابق، ص ٤٤.

٥- ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج ٢، ص ٣٢٨.

٦- ابن مسكويه: الحكمة الخالدة، ص ١٢٥.

ذَكَرَ لُقْمَانَ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ مَرَّتَيْنِ مَقْرُونًا بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ. فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ)^(٧). وَلَكِنَّ الْجَاحِظَ يَذْكَرُ أَنَّ ثَمَّةَ لُقْمَانَ آخَرَ غَيْرَ الَّذِي وَرَدَ ذِكْرُهُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ فَقَدْ جَاءَ فِي الْبَيَانِ وَالتَّبْيِينِ قَوْلُهُ: «وَكَانَتِ الْعَرَبُ تَعْظُمُ شَأْنَ لُقْمَانَ بْنِ عَادِ الْأَكْبَرِ لُقَيْمِ بْنِ لُقْمَانَ فِي النَّبَاهَةِ وَالْقَدْرِ، وَفِي الْعِلْمِ وَالْحُكْمِ، وَفِي اللِّسَانِ وَالْحِلْمِ. وَهَذَا غَيْرُ لُقْمَانَ الْحَكِيمِ الْمَذْكَورِ فِي الْقُرْآنِ عَلَى مَا يَقُولُهُ الْمَفْسَّرُونَ»^(٨).

وَنَظَرَ بِفَيْضٍ مِنَ الْوَصَايَا الْمُنْسُوبَةِ إِلَى لُقْمَانَ فِي كِتَابِ «الْحِكْمَةِ الْخَالِدَةِ» لِابْنِ مِسْكُونِ، تَحْتَ عِنْوَانِ «مَا اخْتَرْتُهُ مِنْ وَصَايَا لُقْمَانَ لِابْنِهِ». وَقَدْ حَثَّ فِيهَا عَلَى التَّحَلِّيِّ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَالِابْتِعَادِ عَمَّا يُزِيرِي بِالْإِنْسَانَ الْخَيْرَ الْفَاضِلَ مِنْ صِفَاتِ السُّوءِ. كَذَلِكَ نَجِدُ لَهُ كَثِيرًا مِنَ الْوَصَايَا الْمَوْجَّهَةِ إِلَى ابْنِهِ فِي الْكُتُبِ الْآتِيَةِ: بِهَيْجَةِ الْمَجَالِسِ لِلْقُرْطُبِيِّ، وَكِتَابِ الْأَدَابِ لِجَعْفَرِ بْنِ شَمْسِ الْخِلَافَةِ مَجْدِ الْمُلْكِ، وَفِي بَابِ الْأَدَابِ لِأَسَامَةَ بْنِ مُنْقِذٍ، وَفِي تَذْكَرَةِ ابْنِ حَمْدُونَ، وَسِوَى ذَلِكَ مِنَ الْمَصَادِرِ الَّتِي احْتَفَتْ بِمَوْضُوعِ الْوَصَايَا وَالْحِكْمِ وَالْأَدَابِ.

وَمَنْ اشْتَهَرُوا بِحِكْمَتِهِمْ وَوَصَايَاهُمْ مِنْ عَرَبِ الْجَاهِلِيَّةِ - وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ مُخْضَرِّمًا - أَكْثَمُ بْنُ صَيْفِيٍّ، وَقُسَّ بْنُ سَاعِدَةَ الْإِيَادِيِّ، وَزَهِيرُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَى، وَكَبِيدُ بْنُ رَبِيعَةَ وَسِوَاهُمْ. وَنُورِدُ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ شَيْئًا مِنْ وَصِيَّةِ لَأَكْثَمِ بْنِ صَيْفِيٍّ فِي جُمْلَةٍ كِتَابٍ لَهُ إِلَى طَيْئِ: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَصِلَةِ الرَّحِمِ، وَإِيَاكُمْ وَنِكَاحِ الْحَمَقَاءِ؛ فَإِنَّ نِكَاحَهَا غَرْرٌ، وَوَلَدُهَا ضَيَاعٌ، وَعَلَيْكُمْ بِالْحَيْلِ فَأَكْرِمُوهَا؛ فَإِنَّهَا حِصُونُ الْعَرَبِ، وَلَا تَضَعُوا رِقَابَ

٧ - الْآيَاتَانِ (١٢ وَ ١٣) مِنْ سُورَةِ لُقْمَانَ.

٨ - الْبَيَانِ وَالتَّبْيِينِ، ج ١، ص ١٢٦.

الإبل في غير حقها؛ فإن فيها ثمن الكريمة ورُقوء الدّم، وبألبانها يُتخف الكبير، ويُغذى الصّغير، ولو أنّ الإبل كُلفت الطّحنَ لطحنت، ولن يهلك امرؤُ عرفَ قدره؛ والعُدْمُ عُدْمُ العقل لا عُدْمُ المال؛ ولرَجُلٌ خيرٌ من ألفِ رَجُلٍ؛ ومَنْ عَتَبَ على الدّهر طالَتْ معتبته؛ ومَنْ رضي بالقَسْمِ طابت معيشته؛ وآفة الرّأي الهوى؛ والعادة أملك، والحاجة مع المحبّة خيرٌ من البُغْضِ مع الغنى»^(٩).

ومن هذه الوصايا ذات الشّأن الكبير وصيّة لُقْس بن ساعدة لابنه، أوردّها صاحب الحكمة الخالدة (ص ١٥٥ - ١٥٦). كذلك نجد للجاهليّين بعض الوصايا التي يتوجّه بها حكيمُ القبيلة أو زعيمها إلى أحد بنيه، أو إلى القبيلة جملةً، حين يحسّ بدنوّ الأجل، أو حين يعزم على سفرٍ طويل لا يدري مغبّته. ونجد الشّيء الكثير من هذه الوصايا في كتب الأمالي، وفي أغاني أبي الفرج، ومجمّع الأمثال للميداني، ومحاضرات الراغب الأصفهاني، وسواها. وتبدو لنا معالم هذه الوصايا في وصيّة ذي الإصبع العدواني، وهو على فراش الموت، موجّهةً إلى ابنه أسيد، إذ قال فيها: «يا بُني، إنّ أباك قد فني وهو حيّ، وعاش حتّى سئم العيش. وإني مُوصيك بما إنّ حفظته بلغت في قومك ما بلغت، فاحفظ عني: ألنّ جانبك لقومك يحبوك، وتواضع لهم يرفعوك، وابسط لهم وجهك يطيعوك، ولا تستأثر عليهم بشيء يسودوك، وأكرم صغارهم كما تُكرم كبارهم يكرمك كبارهم، ويكبر على مودتك صغارهم. واسمخ بمالك، واحم حريمك، وأعزز جارك، وأعز من استعان بك، وأكرم ضيفك، وأسرع النهضة في الصّريخ؛ فإنّ لك أجلاً لا يعدوك، وصن

٩- أحمد زكي صفوت: جمهرة رسائل العرب، ج ١، ص ١٩-٢٠.

وَجْهَكَ عَنْ مَسْأَلَةِ أَحَدٍ شَيْئًا، فَبِذَلِكَ يَتِمُّ سُؤدُوكَ» (١٠).

وثمة وصايا كثيرةٌ للنبيِّ، عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، والخلفاء الرَّاشِدِينَ، ولكثيرٍ من الصَّحَابَةِ والتَّابِعِينَ، رضوانُ الله عليهم. ومَنْ نُسِبَتْ إليهم الوصايا في العصرِ الأمويِّ وأوائلِ الدَّوْلَةِ العَبَّاسِيَّةِ خَالِدُ بْنُ صَفْوَانَ، المتوفَّى سنة ١١٥هـ، وهو تميميٌّ من فصحاء العرب المشاهير، ومن أهل البصرة. ومن وصيته لابنه: «يا بُنَيَّ، كُنْ أَحْسَنَ مَا تَكُونُ فِي الظَّاهِرِ حَالًا، أَقَلَّ مَا تَكُونُ فِي البَاطِنِ مَالًا» (١١).

وقد تطوّرت الوصايا كثيرًا في العصور التالية، حيث تذكر المصادرُ الأدبيةُ والتاريخيةُ أسماءَ كثيرٍ من الكتبِ المصنَّفةِ في موضوعِ الوصايا؛ الأمرُ الذي يحمل على الاعتقاد بتأثر الأدب العربيِّ، في هذا الموضوعِ الأدبيِّ، بما نُقِلَ وشاع من آدابِ الأممِ الأخرى ونصائحها ووصاياها. ولنُضغِ إلى قولِ القُرْطُبِيِّ الذي قد يجلو لنا شيئًا من وجهة النظر هذه، فهو يقول: «قال ابنُ شُبْرُمةَ لابنه: يا بُنَيَّ، إِيَّاكَ وطولُ المجالسةِ؛ فَإِنَّ الأُسْدَ إِنَّمَا يَجْتَرِي عَلَيْهَا مَنْ أَدَامَ النَّظَرَ إِلَيْهَا». وهذا عندي مأخوذٌ من قولِ أردشير لابنه: يا بُنَيَّ، لا تَمَكَّنِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ؛ فَإِنَّ أَجْرَ النَّاسِ عَلَى السَّبَاعِ أَكْثَرُهُمْ لَهَا مُعَايَنَةً. ومن هذا - والله أعلم - أَخَذَ ابنُ المعتزِ قولَه:

رَأَيْتُ حَيَاةَ المَرءِ تُرَخِّصُ قَدْرَهُ فَإِنْ مَاتَ أَغْلَبَتْهُ المَنَايَا الطَّوَائِحُ

كَمَا يُخْلِقُ الثَّوْبَ الجَدِيدَ ابْتِدَالَهُ كَذَا تُخْلِقُ المَرءَ العَيونُ اللِّوَامِحُ (١٢)

١٠- الأغاني، ج ٣، ص ٦.

١١- جعفر بن شمس الخلافة: الآداب، ص ١٣.

١٢- بهجة المجالس، ص ٤٩.

ولنستمع كذلك إلى الخليفة المنصور يوصي المهديّ حين أنفذه إلى الرّي: «يا أبا عبد الله، لا تُبرِّم أمراً حتى تفكر؛ فإنّ فكرة العاقلِ مرآة تريه حسنَه وسيئَه»^(١٣).
ونكتفي بإيراد أسماء بعض المصنّفات العربيّة التي حملت اسم «الوصايا» أو مضمونها في القرنين الثاني والثالث الهجريّين؛ للدّلل على المكانة التي كانت لأدب الوصايا في تراثنا الأدبيّ في هذه الحقبة، فمن ذلك:

- ١- كتاب «الوصايا» لصفوان بن يحيى الكوفيّ البغداديّ (ت ٢١٠هـ).
- ٢- كتاب الوصايا لعثمان بن عيسى الكلابي، مولى بني الرواس (ت ٢٠٠هـ).
- ٣- كتاب الوصايا لأحمد بن عمر بن مَهير الشيباني البغداديّ المعروف بالخصّاف (ت ٢٦١هـ).

٤- كتاب المعمرين لابن عديّ الأخباريّ (ت ٢٠٧هـ).

٥- كتاب المعمرين والوصايا للسّجستاني. وهو مطبوع مشهور.

ولعلّ في مستطاعنا بعد هذا التّطواف السّريع في دنيا الوصايا العربيّة أن نقول: إنّه لا يخلو عصرٌ من عصور الأدب العربيّ من الوصايا التي تُصاغ نثراً أو شعراً. وقد عدّ العربُ هذا الفنّ صورةً من صُور التّعليم الشّفويّ الذي يسهل تناوُلُه وتداوُلُه. وقد توافر للوصايا العربيّة - كما رأينا - كثيرٌ من الخصائص الفنيّة التي جعلتها تدخل المضمار الأدبيّ بأهليّة تامّة. ولعلّ أظهرَ هذه الخصائص عمقُ الفكرة، وسعةُ الدّلالة، وصفاءُ العبارة ووضوحُها وإشراقُها وتدقّقُها، واعتمادُها التّمثيلَ والمجازَ في الأعم الأغلب. وتلك - لعمري - جُلّ الصّفات التي أرادها الأجدادُ في الكلام، حتّى يحظى منهم باسم «البليغ».



موقع جلال الدين الرومي في الفكر الإسلامي (*)

امتيياز احمد

يُعرف مولانا جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ / ١٢٠٧ - ١٢٧٣ م) على نطاقٍ واسعٍ برائعته الأدبية «المنثوي»، أحد أبرز المنظومات الشعرية الصوفية في الأدب العالمي. وهو خلاصةً وافيةً لتعاليم القرآن الكريم والسنة المطهرة والتصوف. ولا تكمن أهمية الرومي في تعاليمه الصوفية فحسب؛ ذلك لأنه كان، فوق هذا، أحد المتكلمين؛ أي إنه عالمٌ في أصول الدين الإسلامي. والحق أن بحوثاً علمية كثيرة كتبت حول موضوع تصوفه وشعره، لكن شيئاً قليلاً جداً منها قيل في شأن منزلته في علم الكلام. وما نسعى إليه في هذا المقام هو إلقاء شيء من الضوء على هذا الجانب من فعاليات الرجل.

لا مُشادة في أن المنثوي أثرٌ بارز في العرفان والطريق؛ لكنّه، أيضاً، يضيف إسهاماً بين المعالم إلى دراسة العقائد وعلم الكلام. ولعلّ عددًا من الموضوعات المميزة للتصوف الإسلامي، كالحبّ ونفي الذات والتسليم والتأمل والعزلة..، مما يعالج في هذا الكتاب. لكنّ الرومي يكتب بعمقٍ كبير وبوضوحٍ ملموس أيضاً في العقائد

* - ترجمة عن مجلة: «The Islamic Quarterly» التي يصدرها المركز الثقافي الإسلامي في لندن، العددان (٣، ٤)،

المتصلة بالله تعالى، والنبوة واليوم الآخر وحرية الإرادة والجبر. ويمجد الرومي في معالجته هذه القضايا عن السنن التي تبناها معاصروه، فهو لا يعتمد النهج الفلسفي العقلي الصّرف والحجاج الجدلي الذي تبناه العقلانيون ولا النهج المقلد الذي يتبنى الإلزام والقطع. والحق أنه نال من المنهجين كليهما، وبين الطريق إلى معالجة جديدة للقضايا الأساسية. وهكذا فإن الرجل بدلاً من أن يؤيد وجهة نظره براهين منطقية وعقلانية مؤثرة عند أهل الاعتزال، أو يلتمس من الناس تقبل آرائه بدعوى أن ذلك استجابة لمطالب الدين الحنيف، يتوجه مباشرة إلى قلب قارئه وعقله وخياله في أسلوب جَمّ التأثير، إلى حدّ أن القارئ كثيراً ما يخال اعتقاداته الملامسة لشغاف قلبه قد صيغت أخيراً بكلم لها حظّ عريض من الطلاوة والإشراق. ولعله من وجهة النظر هذه لا تحتاج براهين الرومي إلى دليل آخر يُثبت صوابها، ومع ذلك فإن الإقناع الذي تتحلّى به يحظى بصفة الدوام والاستمرار. وليؤدّن لنا الآن بتأمل بعض الموضوعات التي انطوى عليها مثنوي جلال الدين الرومي؛ لندلل على فداذة أسلوبه وقدرته في المعالجة.

أولاً: مسألة وجود الله

كانت مسألة وجود الله (عز وجل) أساسية دائماً عند علماء الدين والفلاسفة. ومع ذلك كانت البراهين المقدمة لإثبات الوجود الإلهي، في معظمها، منطقية صرفاً. وبراهين من هذا الطراز يمكن أن تُستخدم (بل كثيراً ما استخدمت) من جانب الجاحدين المنكرين. وما دامت هذه المسألة «ميتافيزيقية» أساساً، فإن براهين من هذا القبيل، أي براهين أساسها شهادة الحواس، لا يمكن أن تقدّم حلاً مقنعاً تمام الإقناع. إذ وجه الحق أن الموضوع، جوهرياً، فوق متناول هذه المصادر الخارجية للمعرفة.

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٥٦١
وحدّث في حالاتٍ - قليلةٍ جدًّا - أن لَبَّتْ أمثالُ هذه الحُجَجِ العقليةِ حاجةَ الإنسانِ إلى
القناعةِ التامةِ. وقد أحسَّ علماءُ الدينِ المقلِّدون بأنَّ لا حاجةَ إلى عَرَضٍ مثل هذه
البراهينِ على وجودِ الله، بل أخذوا أنفسهم بأمرِ النَّاسِ بالإيمانِ بالله؛ ما دام هذا هو ما
يأمرُ به القرآنُ الكريم. وقد تراءى لعقلانيين كثيرين أنَّ وجهةَ النَّظرِ هذه غيرُ كافيةِ.

عالجَ الروميُّ مسألةَ وجودِ الله من وجهةِ نظرٍ جديدةِ، ولم يكتفِ بالبراهينِ التي
استُخدمت في الذِّكْرِ الحكيمِ، بل راح يعرض هذه البراهينَ بالطريقةِ العلميةِ نفسها التي
سلكها القرآنُ الكريم. ففي إقامة البرهانِ على وجودِ الله، توجَّه القرآنُ الكريم إلى
فِطْرَةِ الإنسانِ وجِبَلَّتِهِ الصَّافيةِ، عندما يشدُّ انتباهنا إلى آياتٍ لا تُحصى للإله، تتناثرُ في
الكونِ كلِّه. ويخصُّنا القرآنُ الكريم على تأملِ الخالقِ والمدبِّرِ لهذا الكونِ المصمِّمِ بَضْبِطٍ
ودقَّة. وقد أمرَ الرَّسولُ عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ أن يسألَ: (أفي الله شَكُّ فاطرِ السَّمواتِ
والأرضِ) ^(١). والقرآنُ الكريم حافلٌ بنماذجٍ من الأدلَّةِ التي تُقنع الإنسانَ بوجودِ الله
(جلِّ وعلا)، مبرهنَةً على الخالقِ بوساطةِ المخلوقِ.

ويبين الروميُّ حقيقةَ الله (جلِّ وعلا) وَفَقَّ المساراتِ نفسها. ويقول إنَّ أحداثًا لا
حصرَ لها تقع في العالمِ المحيطِ بنا، لكننا نعجزُ عن إدراكِ «الأحدِ» الذي هو علَّتُها
الجوهريَّة. فالآثارُ مرئيةٌ لدينا، أمَّا السَّبَبُ فمُعَيَّبٌ عن أعيننا. وينتهي الروميُّ من هذا
إلى أنَّ «حقيقةَ حدوثِ شيءٍ ما تثبَّتْ ضرورةُ أن أحدًا ما هو الذي يجعلُه يحدثُ من وراءِ
سِتارٍ، وأنَّ حركةَ شيءٍ تتضمنُ ضرورةَ أن قوَّةً توجد، وهي التي تحركه» ^(٢). وبالطريقةِ

١ - القرآن الكريم، ١٤: ١٠.

٢ - الندوي، سيّد أبو الحسن علي: «تاريخ الدعوة والعزيمة»، الجزء ١، ط ٣، كراتشي ١٩٧٦م، ص ٤٨٦.

نفسها يؤكد جلال الدين الرومي حاجة الإنسان إلى تعرّف الله من خلال آياته الكونية، ما دام الإنسان عاجزاً عن رؤية الله في نفسه^(٣).

ويستمدّ الرومي براهين أقوى على الوجود الإلهي من القوانين الطبيعية التي تحكم الكون؛ فالانتظام والتساوق الرائعان اللذان تبيّنهما وسطاً مثل هذه المجموعة الهائلة من القوى والظروف المتصارعة، يقودان الرومي إلى استخلاص أن الكون كلّ مضبوط ومنظّم بفعل ضابطٍ ومنظّم، وحسيب ومقدر^(٤).

ويناقش الرومي قضايا وجود الله (عزّ وجلّ) من وجهة نظر أخرى أيضاً، آخذاً في الحسبان خاصيات الأشياء الموجودة في الكون. وهو يقسم هذه الأشياء على قسمين: الماديات (مُدركات الحواس) وغير الماديات (وتتضمن هذه الأفكار، والعواطف، والذكريات، وهلمّ جراً). ثمّ يقرّر أن الأشياء المادية تتمتع بدرجاتٍ مختلفة من الكثافة^(٥). ويذهب إلى القول بأن بعضها يظفر بقدر كبير من هذه الخاصية، وبعضها الآخر ذو حظّ ضئيل. ويضيف أن هناك أشياء تمتلك قدرًا ضئيلاً جداً من هذه الكثافة إلى درجة أن وجودها في بعض الأحوال لا يدرك فعلاً؛ حتّى إنّه في مستوى أعلى كثيرًا، تكون الأشياء خلّواً تمامًا من صفة الكثافة هذه.

ويلاحظ الرومي أن الأشياء التي تظهر بقدر كبير من الكثافة أكثر قابليّة للرؤية

٣- النعماني، شبلي: «سوانح مولانا الرومي»، لاهور ١٩٦١م، ص ١٣٥.

٤- الرومي، جلال الدين: «مثنوي مولوي معنوي»، ط ٧، لاهور ١٩٠٦م، ص ٣٧١.

٥- يعني الرومي بـ «الكثافة» «المادّة». ولذلك يستخدم كلمة «كثيف» لتشير إلى شيء ماديّ؛ وهو إذ يستخدم كلمة «كثيف» في مقابل «لطيف»، يبيّن المعنى بطريق المثال. ويوردُ مثالَ الزهرة وأريجها، واصفًا إياها بأنّها «كثيفة»، وواصفًا أريجها بأنّه «لطيف». (انظر: شبلي، المصدر نفسه، ص ١٨٣ والحاشية).

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٥٦٣
من تلك التي تظفر بقدرٍ أقل. وبتوسيع هذا البحث، يستخلص أنه كلما كان الشيءُ
أسمى وأنبَل كان أقلَّ قابليَّةً للرؤية والإدراك.

ويقولُ موضِّحًا هذا بمثالٍ: إنَّ الكائنَ البشريَّ له ثلاثة مستويات متباينة: الجسد
والنفس (الحياة) والعقل. وأوَّل هذه المستويات لأنَّه، أدناها، يُرى بوضوحٍ ويدرك
مباشرةً. أمَّا المستوى الثاني، الذي هو أعلى من الأوَّل، فإنَّه أكثرُ اختفاءً منه؛ لأنَّ وجوده
يصير واضحًا فقط عندما تكون هناك حركةٌ أو نشاطٌ ما في الجسد. وتختلف حالُ
المستوى الثالث، العقل، عن المستويين الآخرين: فالحركةُ البسيطةُ للجسد غيرُ كافيةٍ
للتدليل على وجوده. وحتى نكون مدركين للعقل، علينا أن ندرك النظامَ والغايةَ في
حركات الجسد. فحركةُ جسدِ المجنون تُثبت أنه حيٌّ، لكنَّه لا يمكن أن يُعدَّ شخصًا
سويًّا من الوجهة العقلية؛ بسبب السلوك والحركات غير العاديةِ لجسده. وما دام العقلُ
في مستوى أعلى من الحياة أو الجسد فإنَّه أكثرُ خفاءً^(٦). ويستخلص الروميُّ من هذه
القضية برهانًا لإثبات وجود الله، مطبِّقًا المبدأ القائل إنَّه: «كلِّما كانت الواقعةُ أكثرَ قُرْبًا
وأقلَّ تعقيدًا كان سببها أقلَّ قابليَّةً للرؤية وأكثرَ اختفاءً. وما دام مدبِّر الكون هو السببُ
الأسمى والأكثرُ تعقيدًا، فإنَّه غيرُ قابلٍ للإدراك من جانب حواسِّنا». وبهذا البرهان
يشرحُ الروميُّ، أيضًا، طبيعةَ الجسد والروح، مشبِّهًا الأوَّلَ بكُمِّ القميص، والثاني باليد
في داخله. ويذهبُ إلى أنَّ الجسد مرئيٌّ، بينما الروحُ غيرُ مرئيِّ، مثلما أنَّ الكُمَّ ظاهرٌ، بينما
اليَدُ مخفيةٌ^(٧). وفي عَرَضه لقضية وجودِ الله يتجاوزُ الروميُّ المتكلِّمين، فبينما هم

٦ - شبلي، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

٧ - نفسه، ص ١٣٩.

حاولوا أن يُثبتوا أن الله «عِلَّةُ الْعِلَلِ»، إذا هو يُثبت بأمثلة موضحه كثيرة وجود الله، وتنزّهه عن الصفات، مثلما هو منزّه عن كلّ ما هو مادّي؛ ويفنّد الروميّ، في الوقت نفسه، نظريّات الطبيعيّين (المادّيّين).

ثانياً - النبوة:

ليس منهج الروميّ في معالجة قضية النبوة بأقلّ إبداعاً منه في معالجة قضية وجود الله. ويتحاشى هنا، أيضاً، استخدام البراهين المنطقية والجدلية الصّرفة، مستفيداً من عون الإدراك الباطنيّ للإنسان. ويميّز بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية والنفس النبوية. وعلى غرار ما أنّ النفس الإنسانية تمثّل تعالياً عن النفس الحيوانية وتختلف عنها جوهرياً، يؤكّد الروميّ اختلاف النفس النبوية وسُمومها الدائم. ويقسم النفس النبوية على أصنافٍ بعضها أسمى من بعض (٨).

وعلى غرار الصّوفية الآخرين، يعتقد الروميّ أنّ كلمة «وحي» قد تُستخدم في الإشارة إلى أشياء غير حيّة وفي الإشارة إلى أشياء حيّة، ثمّ إنّها في إطار الصّنف الثاني تُستخدم للإشارة إلى الحيوانات والكائنات البشرية. ويمكن أن تُستخدم بقدر اهتمام الكائنات البشرية بها فيما يتعلّق بإلهام المتديّنين، وكذا أنبياء الله ورُسله. ووفقاً لاعتقاد الروميّ، يكون الوحيّ النبويّ حالاً يمرّ فيها النبيّ من حالٍ بشرية إلى أخرى فوق البشرية، حالاً يكون فيها قادراً على سماع الكلام الإلهيّ، إمّا بوساطة الملائكة وإمّا مباشرة.

وحين يعالج الروميّ هذه المسألة يؤكّد أهميّة التجربة الباطنية للإنسان بوصفها مقابلاً لإدراكه الحسيّ. وينسب إلى الإنسان حواسّ داخلية، فضلاً عن المصادر الخارجية

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ _____ ٥٦٥
للمعرفة، ويستخدمُ المجازاتِ لتبيان هذه الحواسِّ. وابتغاءَ إثباتِ تفوقِ الدَّاخليةِ على
الخارجيةِ يشبُّهُ الأولى بالذهبِ الأحمر والثانيةُ بالنحاسِ^(٩).

أما في صدّد دليلِ النبوّةِ فإنّه لا ينشُدُ الإفادَةَ من البراهين المنطقية، بل يعدُّ الإدراكِ
الباطنِ للإنسانِ (أو الوجودان) الحَكَمَ في تحديدِ حقيقةِ النبوّةِ أو زيفها. وعندهُ أنّ رسالة
النبيِّ فذةٌ جدًّا واستثنائيةٌ جدًّا، إلى درجةِ أنّ السّامعَ، حين يتخلّى عن التكبرِ، يكون لديه
دليلٌ عليها، ويكون مقتنعًا بحقيقتها^(١٠). وقد يبدو هذا الزعمُ غيرَ حقيقيٍّ عند دارسي
التاريخِ الإسلاميِّ. فقد يسألون: هل هذه هي الحقيقةُ؟ لماذا لقيَ الأنبياءُ عامّةً، والنبيُّ
مُحمَّدٌ خاصّةً، معارضةً شديدةً في الدّعوةِ إلى الرّسالاتِ السّماويةِ؟ وتطالعُنا الإجابةُ عن
هذا السّؤالِ في المثنويِّ، حيث يبيّن الروميُّ أنّ الرّسالةَ السّماويةَ انتشرت فقط بين
ظهرانيِّ أولئك الذين لديهم تَوْقٌ إلى الهداية. أمّا العُصاةُ، والذين ليس لديهم تَوْقٌ إلى
معرفةِ الحقيقةِ، فإنّ مثلَ هذه الرّسالاتِ لا وَرَنَ لها عندهم. ويمكن القولُ بتعبيرِ آخر
إنّ الرّغبةَ المخلصةَ والاندفاعَ الصّحيحَ شرطانِ قَبْلَيانِ لتقديرِ رسالةِ النبيِّ حقًّا قدرها،
تلك الرّسالةُ التي يخبّرها الإدراكُ الباطنُ للإنسانِ.

ويوضح الروميُّ هذه النقطةَ بالقولِ إنّه لا يمكننا أن نتبيّنَ خاصيةَ رسالةِ نبويةٍ إلّا
من خلالِ الإدراكِ الباطنِ مصحوبًا برغبةٍ حقيقيّةٍ في طلبِ الحقِّ^(١١)، مثلما أنّه لا يمكننا
أن نتبيّنَ خاصيةَ ماءٍ (من حيث صلاحيتُهُ للشُّربِ أو عَدَمُها) إلّا بالتذوّقِ. وعلى هذا

٩ - عبد الحكيم: «حكمة الرومي»، ط ٢، لاهور ١٩٦٩م، ص ٨٧.

١٠ - شبلي، المرجع المشار إليه، ص ١٦٦؛ النَّدوي، المرجع المشار إليه، ص ٤٨٩.

١١ - شبلي، المرجع المشار إليه، ص ١٦٣.

الأساس يعتقد الرومي أنّ طلاب الحقيقة الصادقين لا حاجة لهم إلى براهين عقلية على النبوة. ويمضي إلى القول إنّ الإنسان الذي نال منه العطش لا يطلب برهاناً على كون الكأس المقدّمة إليه ماءً أو غير ماء، ومثّل ذلك أيضاً أنّ الوليد الذي تدعوه أمّه إلى الرضاع يُهرع إليها دونما طلب براهين على حقيقة أمومتها. الظمان والوليد الجائع، يُهرع كلّ منهما لتلبية حاجته من ظمئه أو جوعه الحقيقي^(١٢).

والروميّ، إذ يتحدّث عن أثر الرّسالة النبويّة في المؤمنين الخُلصّ، يقول إنّ قلوبهم تتحرّك بعقويّة وطواعية متناهيتين لقبول الدّعوة. وهذا، في رأي الروميّ، مبعثُ اعتماد الأنبياء على المعجزات للبرهان على رسالتهم^(١٣). وعنده أنّ المعجزات لا تُقنع العقل إقناعاً تامّاً؛ ولذلك فإنّ آثارها قصيرة الأمد. ولعلّه لهذا السّبب ما نرى الروميّ يعتمد القوى الحدسيّة للنفس الإنسانيّة والإدراك الباطن للإنسان، بدلاً من العمل على إثبات النبوة بالحجج العقلية، التي أساسها شهادة غير موثوقة لدى الحواس.

ثالثاً - اليوم الآخر:

ترتبط مشكلة اليوم الآخر ارتباطاً مباشراً بقضية الرّوح. وعند الفلاسفة الماديين أنّ الرّوح يموت حين يموت الجسد. أمّا علماء الكلام فيقبلون وجهة النظر هذه، ويضيفون إليها أنّه سيُعاد خلق الرّوح في الآخرة في جسد يُبعث من جديد. ويرى الروميّ عكس هذا؛ إذ إنّ الرّوح خالدٌ، بينما الجسد زائلٌ فانٍ. وصلة الرّوح بالجسد، عند الروميّ، صلة الحرفيّ بأدواته؛ ومثلما أنّ ضياع أدوات الحرفيّ لا يؤثر فيه من حيث

١٢ - المصدر نفسه، ص ١٦٥؛ التّدوي، في المرجع المشار إليه، ص ٨٩.

١٣ - التّدوي، المرجع المشار إليه، ص ٤٩٠؛ شبلي، المرجع المشار إليه، ص ١٧١.

هو حُرْقِي، لا يؤثر فناء الجسد في الروح^(١٤).

وينظر الروميُّ إلى حياة هذا العالم، شأن الصوفية الآخرين، كلُّعبة صبيّ. أمّا الحياة الحقيقية فتأتي بعد الفناء الجسديّ، بحيث يمكن اعتدادُ هذه الحياة مدخلاً إلى الحياة السرمديّة ليس غير. ويمضي إلى القول إنَّ كلَّ تطوّر هو حصيلة انقراضٍ أو خراب سابق له. ويشير هنا إلى أن الكنز لا يُعثر عليه إلا حين تُحفر الأرض، وأنَّ البيت الجديد لا يُبنى حتّى يُزال البيت القديم. يقول في هذا الشأن: «حتّى المجنون لا يكتبُ على لوحٍ إلا بعد محو ما هو مكتوبٌ عليه من قبل، ولا يتدفق الماء من الأرض ما لم تُحفر»^(١٥).

ويستنتج الروميُّ أنّه ما دام الإنسان في عملية ارتقاءٍ دائمة - انتقالٍ من طورٍ أدنى إلى طورٍ أعلى - فإنَّ هذه الحياة ينبغي أن تتلوه حياة خالدة. أمّا في مضمار التّديّل على هذا، فإنّه يوضح أمثال هذه المسائل الميتافيزيقية بأمثلة مُبيّنة من حياتنا اليومية.

رابعاً - الاختيارُ والجبر:

إنَّ قضية الاختيار والجبر من أكثر القضايا الفلسفية تعقيداً وإثارةً للجدل. ومنذ فجر الفلسفة الإسلامية غدت مسألة الاختيار والجبر هذه موضوعاً مؤثراً عند علماء المسلمين. أمّا في عصر الروميّ فكانت مدارسُ فكريةً مستقلة قد تطوّرت وأرست دعائم نظريّاتها جيّداً. وقد ناقش «القَدَرِيَّة» بلُغة القُدرة والاختيار، أمّا الجبريّة فقد رأوا أنّ أفعال الإنسان تعتمد اعتماداً تامّاً على الإرادة الإلهية؛ وأمّا الجمهورُ فقد انقسموا على معسكرين متعارضين إزاء هذه المسألة: المؤمنون بحريّة الإرادة، والجبريون (أو

١٤ - شبلي، المرجع المشار إليه، ص ١٨٥.

١٥ - شبلي، المرجع المشار إليه، ص ١٨٩؛ التّدوي، المرجع المشار إليه، ص ٤٩٢.

القائلون بالضرورة). وقد أضعف الأشاعرة صرامة نظرية الجبر بتقديم فكرة «الكسب»، لكنهم يظنون يُلقون التَّبعَةَ النَّهائِيَّةَ لأفعال الإنسان على الله. ومن هنا وَصَفَ مؤلِّفُ «مسلم الثبوت» الجبرَ والكسبَ بأتهما «أخوان توأمان»^(١٦). وعلى الرغم من أن حدودهما الأساسية مشوشة، كان هناك في الواقع مدرستان فكريتان فقط في هذا الموضوع في زمان الرومي، ومعظم الصوفية مالوا إلى فكرة الجبر. وكان المنتظر أن يسلك الرومي سبيلَ القوم، لكن الدراسة الدقيقة لمؤلفاته توضح أن الحال لم تكن كذلك. والحقُّ أنها توحى بميلٍ أكبر إلى نظرية القدرية. على أن الرجل يعرض وجهات نظر الجبرية والقدرية معاً في «المثنوي».

ويتضمَّن القرآن الكريم آياتٍ بيِّنت يمكن أن تُتخذ سَنَدًا لكلِّ من النظريتين. وكذا الحال في «مثنوي» جلال الدين؛ حيث نجد أبياتاً في الانتصار لكلِّ من المذهبين. وفي تأييد مذهب الجبر يشبه الرومي الإنسان بألة موسيقية تعزف عليها القدرة الإلهية. وفي عبارة أخرى يشبه حياتنا بجبلٍ لا نسمع داخله أصواتنا نحن، وإنما صدى كلمة الله^(١٧). وابتغاءً لإثبات الاعتماد الكلي للإنسان على الإرادة الإلهية، يشبِّهنا جلال الدين في موضع آخر ببيادق لا عمَل لها فوق رُفعة شطرنج الحياة، ويذهب إلى أننا نعتمد في كلِّ حركاتنا على الإرادة الإلهية وحدها^(١٨). ونراه ثانيةً يوضح صلة الإنسان بالله بمنطق اللوحة الزيتية والفنان الذي يرسمها، إذ إنَّ لله (جَلَّ وعلا) تحكِّمًا كاملاً بأفعال

١٦ - شبلي، المرجع المشار إليه، ص ١٩٩.

١٧ - عبد الحكيم، خليفة: «تمثيلات الرومي»، ط ٢، لاهور، ١٩٧٧م، ص ٣٢.

١٨ - المرجع السابق، المكان نفسه.

الإنسان، مثلما أنّ للرّسام تحكّمًا كاملاً بعمله^(١٩).

ويستشهد الروميّ في قصّة الصّابئة، بعدد من البراهين التي يخترعها الجبريون لنُصرة آرائهم. فهم يقولون مثلًا: «إذا أنتَ ظلّلتَ مئاتِ السنينَ تطلبُ من مدرةٍ أن تصيرَ جوهرةً، وإذا أنتَ سألتَ القديمَ أن يصيرَ جديدًا، وألححتَ في الطلبِ مئاتِ المرّاتِ، وإذا أنتَ سألتَ الترابَ أن يغدو ماءً، وإذا أنتَ سألتَ الماءَ أن يصيرَ عسلًا، وإذا أنتَ أملتَ في أن تغدو النّفودُ الرّائفةَ حقيقيّةً - فإنّ رغبتك في أيّ من هذه الأحوالِ لن تجدَ طريقها إلى الحياة».

ويوردُ الروميّ كثيرًا من الحججِ التي تنتصر لمذهب الجبر، ممّا يجعل لدى المرءِ استعدادًا لاستخلاص أنّ جلال الدين آمنَ، على غرار الصّوفيّة الأخرين المعاصرين له، بمذهب الجبر، على الرّغم من أنّ كثيرًا من الأبيات في رائعته «المثنوي» يُظهره معارضًا قويًا لنظرية الجبر. وتوحي هذه الأبياتُ باعتباره الجبرَ شكلاً من التهرّب، أو خداع الذات، ونظره إلى أنصار هذا المذهب بوصفهم أناسًا كُسالي، لا مسؤولين، وكارهين لتحملِ المسؤوليّة؛ ويتوعدهم بالحديث النبويّ الذي يذهب إلى أنّ مُدِيم التّمارض سيمرض مع الزّمن^(٢٠). ويقول جلالُ الدين إنّ الإنسان يُفيد من قدرته على الاختيار وحرية الإرادة في تجديد حياته، وتحسين أخلاقه وأعماله غير المعارضة للإرادة الإلهية، وإنّما هي على وفاقٍ تامٍّ معها^(٢١).

١٩- الروميّ، المرجع المشار إليه، ص ١٩.

٢٠- الروميّ، المرجع المشار إليه، ص ٣٠.

٢١- المرجع السّابق، ص ٢٨.

وبيّن جلال الدين أنّ مدّعي الإيمان بجبريّة مطلقة خدّاعون في الحقيقة؛ لأنّهم في الوقت الذي يمارسون الاختيار، يستجيبون على نحوٍ مغايرٍ إمّا لنداء العقل والضمير من وجهةٍ، وإمّا لنداء شهوتهم البهيميّة من وجهةٍ أخرى. وفي الحال الأولى، يظهرون مخلوقاتٍ عاجزةٍ عاطلةٍ حتّى في شأن أداء واجباتها الدنيّة والأخلاقيّة؛ وفي الحال الثانية، يغدون سادةً لأفعالهم، ويَرْضون رغباتهم^(٢٢).

ويعرضُ الروميُّ بضعَ حُجَجٍ لنصرة محاولته إثبات أنّ حرّية الإرادة جزءٌ لا يمكن فصله عن الطّبيعة البشريّة. وهو حين يورد أمثلةً من حياتنا اليوميّة يشير إلى أنّه حين يهبط سقفٌ فوقَ رأس إنسانٍ، لا يُيدي الناسُ غضبًا على السّقف، أو أنّه حين يودي السيلُ بأملكٍ أحدِ الناسِ لا يهاجمُ الناسُ الماءَ، وكذا الحالُ حين تعصفُ الرّيحُ بعِمامة رجلٍ لا يؤنّبُ الرّجلُ الرّيحَ. ويذهبُ الروميُّ إلى أنّ مبعث هذا معرفتنا أنّ هذه الأشياء، التي لا حياةَ فيها، لا تتمتع بحريّة الإرادة. ويشير إلى أنّ الحالَ في الفعل البشريّ مختلفةٌ تمامًا. إذ إنّ كلّ الأعمال التي يقوم بها الناسُ أعمالٌ يُسألون عنها، ما دام امتلاكُ الإنسان زمامَ الاختيار في أفعاله أمرًا متوقّعا. ويوسعُ الروميُّ هذه النقطة أكثرَ بالقول إنّ الأشياءَ غيرَ الحيّة خلوٌّ من الإرادة، ولا أحدٌ ينشدُ صداقةً أو عداوةً من الحجارة. ومن وجهةٍ أخرى، يُثنى على الإنسان بسبب أفعاله الخيرة، ويُعاب بسبب أفعال الشرّ التي يأتيها. وحقيقة أنّ الثناء والقُدح مقصورانِ على الإنسان وحده تُثبت أنّه يمتلك في صميم طبيعته حرّية الإرادة^(٢٣).

٢٢ - المرجع نفسه، ص ٣٣٤.

٢٣ - المرجع نفسه، ص ٤٦١.

ويَسخرُ الرومِيُّ من الجَبْرِيِّينَ في قِصَّةِ سارقِ الفاكهةِ وصاحبِ البستانِ. وفي هذه الحكايةِ يتسلَّقُ سارقُ شجرةِ الفاكهةِ، ويشرعُ بَقَطْفِ الثَّمارِ، وحينَ يسألهُ صاحبُ البستانِ عما يفعلُ يجيبُ السَّارقُ: «البستانُ والثَّمارُ مُلكُ اللهِ. وإنَّ أَحَدًا من عِبَادِ اللهِ أَخَذَ شيئًا من بُستانِ اللهِ، فأَيُّ إثمٍ في ذلك؟». وإذ سَمِعَ البستانيُّ هذا، قيَّدَ السَّارقَ إلى شجرةِ بحَبْلِ غليظٍ، وبدأ يضربه بقسوة. وإذ ذاك صاح السَّارقُ: «اخشَ اللهُ من عقابِ إنسانٍ لا جريرةَ له!». فأجابَ البستانيُّ قائلاً: «عليك أن تدعَنَ لإرادةِ اللهِ، فكما يكونُ البستانُ مُلكًا لله وليس لك أو لي، يكونُ الحَبْلُ الذي تُربطُ به، والهِراوةُ التي تُضربُ بها، ولحْمُكَ ودَمُّكَ، مُلكًا لله. وليس لنا، والحالُ كذلك، تحكِّمُ بها. زدْ على هذا أنني العبدُ الطَّائِعُ المنفَعُ لأمرِ اللهِ. وقياسًا على هذا، فإنَّ عصاَ اللهِ هي التي تَلسَعُ جسدًا هو مُلكُ اللهِ. ولا معنى إذا لشكاكِ العقوبةِ ما دامت تُفْعَلُ بإرادةِ اللهِ»^(٢٤).

وعندَ الرومِيِّ أنَّ مشكلةَ الاختيارِ والجَبْرِ لا تستدعي نقاشًا جدليًّا؛ لأنها بسيطة، لدرجة أنها مدرَكةٌ حتَّى من جانبِ الحيواناتِ. فالكلبُ الذي يُرمى بحجرةٍ مثلًا لا يلحقُ الحجرةَ، بل يلحقُ الإنسانَ الذي ألقاها. أو مثالٌ آخر: الجملُ الذي يُنخَسُ بعُودٍ يُغضبه السَّائقُ لا العُودِ. وينتهي الرومِيُّ إلى القول:

«إنَّه حتَّى الحيواناتُ مُدرَكةٌ امتلاكِ الإرادةِ، ألا ينبغي أن يشعَرَ الإنسانُ بالخبَلِ من اعتقاده بنظريةِ الجَبْرِ؟»^(٢٥).

ويعالجُ الرومِيُّ نظريةَ الجَبْرِ من زاويةٍ أخرى، فيشيرُ إلى أنَّ أوامرَ اللهِ ونواهيَه

٢٤- المرجع نفسه، ص ٤٦٤.

٢٥- المرجع نفسه، ص ٤٦٣.

نفسها تدلّ على أنّ الإنسان يمتلك الاختيار. وعلى افتراض أنّ الأمر ليس كذلك، لن يكون معتقداً بأنه مسؤول عن أفعاله^(٢٦). وربما يتبين من هذا الدليل أنّ الرومي يبدو ميّالاً أكثر نحوَ نظرية حُرّية الإرادة من خلال توازنٍ رائع بين الجبر والاختيار.

دَعْنَا الآنَ نبحث دوافعَ فيلسوفنا الشاعر في بناء أسلوبه المتميز المشرق. فإنّه في دراسة تآلفيه (خاصةً رائعته المثنوي) يرجّح أن يسأل القارئ عن سبب اختيار جلال الدين هذا الأسلوب الخاصّ في معالجة موضوعاتٍ ميتافيزيقية. وربما تقدّم المظاهرُ الدنيّة والصوفيّة لحياته توضيحاً لهذا. ويشير إلى أنّه تلقى معرفة عميقة وكاملة من علم الظاهر وعلم الباطن على أيدي علماء الأشاعرة وأساتذتهم الكبار من مثل بهاء الدين (أبيه) وسيد برهان الدين محقق، وكمال الدين بن العديم الحلبي. أمّا في التصوّف فقد كان متأثراً خاصةً بالصوفيّ الكبير شمس تبريز، كما يعترف جلال الدين نفسه بذلك^(٢٧).

ومعروفٌ أنّ مدارسَ فكريّةً مختلفة نشأت في عصر الرومي، وأنّ مشاداتٍ كلاميّةً كانت قائمةً بين العلماء التقليديين والعقلانيين. ويبدو في ذلك الزمان أنّ أرباب الفكر من الجمهور كانوا قد أخذوا بأفكار ابن عربي، والإمام الرازي وآخرين، في مقابل تعاليم الإمام الغزالي، وكان لديهم ميّلاً إلى استخدام العقل والمنطق في معالجة المسائل الاعتقاديّة. لكنّ التناوُلَ العقليّ عند المعتزلة تبنّاه فقط الفريقُ العقلانيّ من الجمهور. أمّا العامّة فقد ظلّت مؤمنةً بالوعظ الإسلاميّ التقليديّ الذي يقوم به المرشدون الدنيّون، الذين لا يمتلك بعضهم سوى معرفة ضحلة بأموال العقيدة. والعامّة تمارسُ التقليدَ وتتبعُ

٢٦ - شبلي، المرجع المشار إليه، ص ٢٠٦.

٢٧ - عبد الحكيم، خليفة، المرجع المشار إليه، ص ٥.

دوننا سؤالٍ عمّا يعظ به العلماءُ على المنابر. والحقُّ أنّ العقلانيين والمقلّدين ظلّوا على طرقيّ نقيضٍ، وحدّوا عن «الطريق الوسط» المستقيم الذي تبنّاه الإسلام. ولم يكن في وسع الروميّ أن يكون شاهداً غير مُبالٍ في هذه الحال. وإذ تزوّد بالحجج التقليدية والعقلانية، احتلّ مكاناً بين النقيضين؛ عارضاً (بتهكمه) موقفَ المقلّدين، ومشيراً إلى المثالب في نظريّات علماء الإلهيات.

أمّا منهجُ الروميّ في معالجة المسائل الميتافيزيقية فقد تمثّل في إيضاح المشكلات باستخدام الأمثلة الموضحة من تجربة الناس. وفي تضاعيف المثنوي، من أوّله إلى آخره، يعزّزُ جلالُ الدين براهينه بوساطة المجازات، ويخلعُ عليها قوّة متميِّزةً جداً. ولسائلٍ أن يسأل: لِمَ تبنّى الروميّ هذا المنهج؟ قد يقال إنّه استلهمه من أسلوب القرآن الكريم نفسه، وهو يضعُ في حسابه أنّ تعاليم القرآن قُصِدت بها الإنسانيةُ جمعاء. وقد اعتقد من ثمّ أنّ هذه التعاليم ينبغي أن تُقدّم بلُغة بسيطةٍ ومفهومة دونها عناء. ولعلّه غيرُ غريب، والشأنُ كذلك، أن يتّهم الروميّ العلماءَ بضالّة معرفتهم بالدين وبإضلال العامة ببلاغتهم المعقّدة. وهو ينهى عن التقليد الأعمى، ويخصّ قراءه على بذل جهد كبير لاكتساب المعرفة الدنيّة بأنفسهم. كان هدفُ الروميّ أن يوضّح تعاليم الإسلام لعامة الناس، ولعلّ هذا هو دافعُه الأوّل لاعتماد مثل هذا الاستخدام الواسع للمجاز والحُرَافة والحِكَاية في عمَله الرّائع «المثنوي».



ديوي وإقبال في النفس والمجتمع الأخلاقيين

دراسة مقارنة في فكرهما (*)

جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢م)، البراغماتيّ الأمريكيّ المعروف عادةً بأنّه فيلسوف الإنسان العاديّ، إحدى الشّخصيّات الأمريكيّة الفدّة، التي ترك فكرها وفلسفتها تأثيرًا بعيد المدى في التفكير الأمريكيّ. أمّا معاصره محمد إقبال (١٨٧٦ - ١٩٣٨م)، البراغماتيّ المسلم المعروف عادةً بأنّه فيلسوف الشرق وشاعره، فواحدٌ من أعظم المصلحين الذين أنجبتهم دنيا الإسلام. فقد أيقظ فكره وفلسفته المسلمين من سباتهم العميق، ووضع بين يديّ إنسان العصر رؤيةً جديدةً للحياة.

والحقُّ أنّ كلّاً من ديوي وإقبال على حظٍّ عريض من العبقرية والنبوغ، وكلاهما كان مهتمًّا بقوةً بالمشكلات الأخلاقية الإنسانية. كما أنّ كلا الرجلين أسهم في إيجاد الحلول لهذه المشكلات من خلال نظرتيها التطورية إلى الحياة. وقد فهما هذه المشكلات فهماً متشابهاً حيناً ومتبايناً حيناً آخر، على هُدى من ثقافتها الخاصّة ومواقفها الدنيّة. ومهما يكن، فإنّ دراسةً مقارنةً لفلسفتيها الأخلاقية، فيما يتّصل بالنفس الأخلاقية على

* - البحث ترجمة عن الإنكليزية، وأصله الإنكليزي ومصدره هكذا:

“Dewey And Iqbal On Moral Self And Society-A Comparative Study of Their Thought”

الصفحات ٣٥ - ٥٠ من مجلّة Hamdard Islamicus التي تصدر في باكستان - المجلد ٨، العدد ٤/ شتاء ١٩٨٥م.

وقد أعدّه غلامحيدر آسي، وهو أستاذ جامعيّ في إحدى الجامعات الأمريكية.

٥٧٦ ===== ديوي وإقبال في النفس والمجتمع الأخلاقيين دراسة مقارنة في فكرهما
نحو خاص، هو موضوع هذا البحث. وهو يعالج، أولاً، تصوّر ديوي للأخلاق
والنفس الأخلاقية، ويعرّج من ثمّ إلى أن يصل بين رؤيتي ديوي وإقبال، موضّحاً نقاط
التلاقي ونقاط التعارض بين التصرّوين والرؤيتين.

-١-

قُيِّض لديوي أن ترى عيناه النور في عصر العِلم، في ذلك الوقت الذي كانت
الدارونية فيه أعلنت انتصارها على النظام اللاهوتي ومذهب العِصمة المطلقة لكل ما
جاء في الكتاب المقدّس، وفي ذلك الوقت الذي ظفر فيه مذهبها الديموقراطية والتحرّر
بمكاسب جديدة. وكان العِلمُ إذ ذاك قد فتح له آفاقاً جديدة، وكان أن ارتكزت الثقافة
على أسس علمية وشاملة. كما استطاعت الفلسفات الجديدة من براغماتية وتجريبية أن
تحرز بعض التقدّم. ومن هنا كان على ديوي أن يواجه في السنين الأولى لتكوينه
الأكاديمي والعقلي وضعاً سيطرت فيه وجهة النظر العلمية بصورة جلية على قيم
الفلسفة الدينية والمسيحية الغربية واتجاهاتها.

كان ديوي في البدء متأثراً بقوة المثالية الهيجلية، ذلك التيار الغالب على فكر ذلك
الوقت، لكنه طوّر بأناة وتدرّج نظريته الأخلاقية الخاصة، إلى أن غدا عملياً «قائداً
معتزلاً به وشارحاً للفلسفة التجريبية»^(١). ولكن كيف انتقل من المثالية الهيجلية إلى
التجريبية؟ - تأتينا الإجابة عن هذا السؤال من ديوي نفسه، ذاهباً إلى أنّ ذلك حدث
بسبب مواجهته للكتابات الفلسفية ل«ت. ه. هكسلي T. H. HUXLEY»، فقد استمدّ
منها فكرة وحدة الأشياء. ويروي ديوي هذه التجربة على هذا النحو:

«من العسير أن أتحدّث بدقّةٍ عمّا حدّث لي منذ عدّة سنوات، بطريقةٍ عقليةٍ واعية، لكنني أستبقي من ذلك انطباعاً بأنّ ذلك كان مستمداً من دراسة فكرة أنّ الاعتماد المتبادل والوحدة المتبادلة العلاقة هي التي تُعطي المظهر للمثيرات العقلية التي كانت بدأت لتوها، وخلفت نوعاً من النموذج، أو المخطّط المحسّم، لرؤية للأشياء ينبغي أن تتطابق معها الموادّ في كلّ مجال»^(٢).

فديوي يتصوّر أنّ الكونَ وحدةٌ عضويّةٌ متناسقة الأجزاء، وأنّ المخلوق الإنسانيّ كائنٌ حيّ فيه، وهذا الكائنُ الحيُّ مؤلّفٌ من مظهرين: داخليّ وخارجيّ. وعنده أن هذين المظهرين ليسا كينونتين منفصلتين، وليس الواحدُ منهما مضاداً للآخر. وينظر ديوي إلى المظهر الخارجيّ على أنّه حقيقةٌ أو واقعٌ للمظهر الداخليّ، ويتجاهل هذا الأخيرَ تقريباً. ومن هنا سعى ديوي إلى أن يحلّ الثنائية التقليديّة للعقل والجسد، للروح والمادّة، للقيمة والواقعة.

وهذه الثنائيّة لم تُدرَس من جانبٍ كثيرٍ من فلاسفة العصور المتقدّمة فقط، بل كانت أيضاً مشكلةً فلسفيّة ذات شأن، وهي التي سبّبت عدمَ اكتمالٍ وتوحيدٍ للشخصيّة الإنسانيّة. وحين جاء العلمُ الحديث وضع الزيت على النار في شأن هذه المسألة.

وفي رأي ديوي أنّ هذه المشكلة يمكن أن تحلّ بإحداثٍ تكامليّ وتوحيدٍ بين الاعتقادات والقيّم المادّيّة والاعتقادات والقيّم الغيبيّة. وهو يوضح - في ردّه على ناقديه - أنّ غرضه الرئيس في الحياة هو أن يبحث عن تكاملٍ محسوس بين اعتقادات الإنسان

العلمية واعتقاداته عن القيم. فنراه يقول:

«إن المشكلة الأكثر عمقاً للحياة المعاصرة هي مشكلة إعادة التكامُل والتعاون بين اعتقادات الإنسان عن الحياة التي يجيها واعتقاداته عن القيم والمقاصد التي توجّه سلوكه»^(٣).

حيث كان ديوبي مستيقناً أنّ القطيعة بين العلم والقيم يمكن أن تُحلّ عن طريق اتخاذ المنهج العلمي والموقف العلمي في العلوم الاجتماعية، وخاصة في الأخلاق. وكان معتقداً أنه حين تُخطى هذه الخطوة فإنّ دائرة التطور العلمي ستوسّع، وأنّ إعادة بناء الفلسفة ستغدو أمراً محققاً^(٤). وابتغاء أن يكون ديوبي على مستوى هذه المهمة، حلّل الفلسفات الأخلاقية التقليدية، وبرهن على عجزها وقصورها عن تحقيق التكامُل المنشود في حياة الإنسانية. ومضى يبيّن أنه بسبب أحادية الجانب في التناول الأخلاقي الديني التقليدي، المتمثلة جزئياً عند كانط، وبسبب أحادية البصيرة في تناول مذهب اللذة في الفلسفة الأخلاقية، المتمثلة جزئياً في مذهب النفعية، أخذ أولهما يحكم على خيرية عمل ما من خلال الدوافع التي أدت إليه، بينما أخذ الثاني يحكم عليها من خلال النتائج التي يتمخض عنها هذا العمل. وحاول ديوبي أن يُزيل من طريقه أحادية الجانب في هذه الرؤى جميعاً، زاعماً أنه لكي يكون العمل خيراً ينبغي أن يُؤدّى من خلال دوافع خيرة وأن تكون له نتائج خيرة؛ ولهذا ينبغي أن يُرضي كلّ الرغبات تبعاً

Idem, The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action (New York: Minton Balch & CO.,1929), p. 255.

Idem, Reconstruction in Philosophy (New York: Henry Holt & Co.,1920), p. 76.

للقانون الأخلاقيّ. ولعلّه يمكن الوصولُ إلى هذا الذي أراده ديوي حين يكون كلُّ من بواعث العمل ونتائجه ممكنَ التّحديد بمعايير التّجربة الإنسانيّة، وليس من خلال المثل العليا السّاكنة وغير القابلة للتّبديل. ويلوح أنّ اعتمادَ ديوي افتراضين على أنّهما حكمان قاطعان مستمدّان جزئيًّا من تأثير دارون في الفلسفة. وأوّل هذين الحكمين أنّ العمليّات والتصوّرات الأخلاقيّة تنمو بصورةٍ طبيعيّة من خلال الظروف الموضوعية للحياة الإنسانيّة^(٥). أمّا الثاني فكان أنّ الفنون التي تُرافق بالآلات، والفنون التي يمكن ضبطها والتي تُقام على أساس دراسة الطبيعة، والأشياء التي تكون منجزّة ومفيدة، يمكن أن تُضعف وأن تُجعل مأمونةً الجانب^(٦). بتعبيرٍ آخر، إنّ ما تبنّاه ديوي كان، أوّلاً، أنّ الخيرَ والشرَّ ينبثقان من الطّبيعة ويوجدان فيها، مشتملةً على الطّبيعة الإنسانيّة. وكان، ثانياً، أنّ وسائلَ تقوية الخير وتفادي الشرِّ يجب أن يُؤتى بها من خلال دراسة الأشياء ومراقبتها داخل الطّبيعة، وليس بالدّعوة إلى شيءٍ ما، فوق الطّبيعة أو التّلاعب فيه.

وقد طوّرَ ديوي تصوّره للأخلاق والنفس الأخلاقيّة على أساس وجهة النظر الطّبيعيّة هذه، وكان مؤمناً تماماً بهذه الطّبيعيّة والتّجريبية إلى حدّ الزّعم أنّ التّجربة والتحقّق هنا وحدهما «السيبيل المأمونة للوصول إلى الحقيقة»^(٧). عارضَ ديوي في

— ٥

Dewey, John & Tufts, Ethics rev. ed. (New York: Rinehart & Winston, 1961), p.343.

— ٦

Dewey, John, Experience and Nature (Chicago: University of Chicago Press, 1925), p.127.

— ٧

Idem, A Common Faith (New Haven: Yale U.Press, 1934), p.32.

ديوي وإقبال في النفس والمجتمع الأخلاقيين دراسة مقارنة في فكرهما كتاباته جميعاً كل أنواع النظريات والاعتقادات التي تركز إلى مثلٍ عليها ثابتة وغاياتٍ نهائية. وأنكر كل المبادئ والقوانين التي يُنظر إليها على أنها أكبر من أن تُختبر ويُتحقق من صحتها بصورةٍ دورية.

وعند ديوي أن ما يمكن أن نسميه حقيقةً هو فقط التغيير والفعالية المستمرة؛ فهو يعتقد أن «الحياة فعالية، والتغيير والنمو هما طبيعتها»^(٨). (وهذا هو تماماً الترجمة الحرفية والمباشرة لإحدى قصائد إقبال). يقول إقبال: «السفر خيرٌ من الوصول؛ ذلك لأنَّ السفر وصولٌ دائمٌ، أما الوصول الذي يحول دون السفر فيمكن أن يتحقق بيسرٍ أكثر بالذهاب إلى النوم، أو بالموت».

ويدفعنا هذا الشاهد إلى الاستطراء قليلاً، وتذكّر رؤيا إقبال المشابهة للحياة، كما تعبّر عنها قصيدته:

«الرّاحة والسّكون مجرّد أوهام،
فكلّ ذرّة في الكون تخفّق بالحياة،
إنّ قافلة الحياة سيّارة على الدّوام،
وفي كلّ مرحلة تظهرُ بصورةٍ جديدة،
تعتقد أنّ الحياة لغزٌ، لا!
ما الحياة إلّا تدفقٌ مستمرٌّ»^(٩).

ويستخدم كلُّ من ديوي وإقبال ثلاثَ كلماتٍ تشيع كثيراً في أعمالهما، مما يخيّل أنّها المفاتيحُ لفهم فكرهما. وهذه الكلماتُ هي: «الفعاليّة المتواصلّة» و«التغيّر» و«النّموّ». وإذا كان مقرّراً أنّ مَنْ أراد أن يشرحَ نظريّةَ ديوي في الأخلاقِ بكلمةٍ واحدة، فإنّ كلمة «النّموّ» ستؤدّيها بصورةٍ تامّة^(١٠)، فإنّه يبقى صحيحاً كذلك بالنسبة إلى إقبال، مثلما أُقِرَّ له بأن يكون شاعرَ النّموّ والثورة الإسلاميّة، أنّ مصطلحَ «النّموّ» يعبرُ عن فكره خيرَ تعبير.

إنّ عِلْمَ الأخلاق، عند ديوي، هو عِلْمُ السّلوك؛ والسّلوكُ هو صورةُ الفِعْل، ويحدث هذا الفِعْلُ حين يتفاعلُ المخلوقُ البشريُّ مع الطّبيعة الخارجيّة. ومن هنا فإنّ النّشاطَ الأخلاقيّ ليس صورةً للشّعور الداخليّ، وإنّما هو نشاطٌ موجّه. يقول ديوي:

«إنّ الفضائلَ والرذائلَ جميعاً هي العاداتُ التي تؤلّف

قوىَ موضوعيّة. إنّها تفاعلاتُ العناصرِ المتأّتية من بنية

الذّات مع العناصرِ المتأّتية من العالمِ الخارجيّ. ويمكن

أن تُدرسَ بموضوعيّة على أنّها وظائفُ عضويّة (فيزيولوجيّة)،

كما يمكن أن تُعدّلَ بتغييرِ العناصرِ الذّاتية أو الاجتماعيّة»^(١١).

ويفسّر ديوي في «نظريّته في التّقويم» صرّخةَ الوليد، من حيث هي ظاهرةٌ باديةٌ

١٠ - انظر:

Dewey, John, in Encyclopaedia of Morals.

للعيان، على أنها حقيقة لسُّلوكٍ عَضُويٍّ، وسياءٌ لحالةٍ عضوية^(١٢). لكنَّ حقيقةَ السُّلوكِ العَضُويِّ في صرْخةِ المولود هذه تثيرُ صُورًا محدَّدة من الاستجابة السُّلوكية لدى أشخاص آخرين. وحين يغدو الطُفْلُ واعياً لهذا الاتِّصال القائم بين صرْخَةٍ محدَّدة، ونشاطٍ مُستثارٍ ونتائجٍ محصَّلة من خلال الاستجابة، يتحوَّل الحُكْمُ على هذه الصرخة آنئذ من حقيقةٍ إلى قيمة - كذلك فإنَّ آيةَ إشارةٍ من ديوبي إلى التعبير عن المشاعر، أو إلى حالةٍ من الوعي الداخلي، إنما هي إضافةٌ لا مسوَّغٌ لها بالنسبة إلى السُّلوكِ والتصرُّف.

ويرى ديوبي أنَّ السُّلوكَ كلَّه تفاعلٌ وتعاملٌ مع البيئة، إنَّه فعاليةٌ للمظهر الخارجي للكائن البشريِّ. وينفي ديوبي كُلاً من بُوهيميَّة مذهب اللذَّة Hedonistic Bohemianism، التي تفصل الأخلاقَ عن الطَّبيعة الإنسانيَّة، مُعلِّيةً شأنَ الدوافع الطبيعيَّة، معتدَّةً إياها فوقَ الأخلاق؛ كما ينفي التَّطهيريَّة Puritanism التي تمجِّد الأخلاقَ على أنَّها فوق الطَّبيعة البشريَّة. ويؤكد فكرةَ أنَّ سُلوكَ الفرد يتأثرُ بالبيئة، وأنَّ البيئة تتأثرُ بسُّلوكِ الفرد، وأنَّ هذا التفاعلُ هو أساسُ الرِّغبات.

ويعتقد أنَّه حين يغدو الدافعُ الإنسانيَّ واعياً لشيءٍ ما مُرادٍ، ويكون الدافعُ ملتبساً بمعرفةٍ وسائل الحصول على ذلك الشيء المراد، يصير هذا الدافعُ أمنيَّةً؛ أمَّا قَبْلَ معرفة وسائل الحصول على الشيء المراد فإنَّ هذا الدافعُ يظلُّ محضَّ رغبة. إنَّ الأمنيَّةَ أو الرِّغبة، لدى ديوبي، هي ما يحوِّل الأحكامَ الحقيقيَّة إلى أحكامٍ قيمة. ويؤكد ديوبي أنَّه لذلك السبب كان للمخلوق البشريِّ وحده، وهو القادرُ على أن تكون له أمنيَّاتٌ، مجموعةٌ من الأخلاق.

وثمةً في تصوّر ديوي للأخلاق والنفس الأخلاقية بعضُ المصطلحات التي يعتدّها العناصرُ الأساسية لتصوير السلوك البشريّ. وهذه المصطلحاتُ هي:
أ - الدافع. ب - الرّغبة. ج - العادة. د - العقل. ويذهب إلى أنّه من خلال تفاعل هذه العناصر يظهرُ السلوكُ إلى الوجود. أما تفسيرُهُ لهذه العناصر فهو:

أ. الدّافعُ نشاطٌ فطريّ، قوامه الميولُ والغرائزُ الإنسانيّة الكامنة. وعمَله في السلوك أنّه «محوّرٌ لإعادة الضّبط وإعادة التنظيم»^(١٣).

ب. الرّغبةُ تصوّرٌ وعيٌ دافع الشيء المراد، والنشاطُ الضروريّ للحصول عليه. وهذا الوعيُّ للدّوافع هو ما يميّز بين الفعل البهيميّ والفعل الاختياريّ. يقول ديوي: «الفعلُ الاختياريّ لا يختلف عن الاضطراريّ أو الغريزيّ إلّا في إظهاره على ساحة الوعيّ طبيعة الحاجة، وطبيعة النشاط الضروريّ لإرضائها»^(١٤). وهذا مبعثُ التّباين بين النشاط الحيوانيّ أو الطّبيعيّ، والفعل الأخلاقيّ أو الإنسانيّ.

ج. العادةُ وتعني، عند ديوي، حساسيّة خاصّة، أو إمكانيّة الوصول إلى أصنافٍ محدّدة من المثيرات، والميول والمكاره المحدّدة، أكثر من التكرار المجرّد لأفعالٍ معيّنة^(١٥). فالعاداتُ وسائلٌ لاستخدام البيئة، وتوحيدها، وهي تكيّفاتٌ فعّالة تُؤثّر بين قدرات الشّخص والقوى المحيطة به. إنّها فعاليّة الحياة. ويقتضي تشكيلُ كلّ عادةٍ شُروعاً لتخصّص عقليّ.

د. العقل، وهي القوة التي تعمل عاملاً وسيطاً بين العادة والدافع، وينشأ عنها التأمل. ويعتقد ديوبي أنّ عمل التروّي والتأمل هو وحده الذي يحوّل الحقائق إلى قيم. ويبيّن أنّ القيمة مركّب من تجربتين، هما القيمة المقدّرة Valuation والتقويم Evaluation، أو الغايات والوسائل؛ وهو يؤكّد فكرة أنّ الغايات والوسائل يتوقّف كلّ منها على الآخر، ويتأثّر به ويؤثّر فيه. ومن هنا، ليس ثمة - عند ديوبي - فارق بين عملية الرغبة Desiring والشئ المرغوب Desired؛ بين التعرّف Knowing والمعروف Known. ومن ثمّ، فالنشاط كلّّه تواصل للغايات والوسائل.

ويتبيّن من تحليل هذه العناصر الأساسية للأخلاق عند ديوبي، أنّه يتصوّر الخير ما يقوّي هذا التواصل للغايات والوسائل. والخيريّة والنموّ، وفقّ هذا المعنى للنشاط المتواصل، مترادفان عند ديوبي. ويكون هذا التواصل للغايات والوسائل خيراً بقدر ما يحقّق من إعادة ضبط وتصحيح، من خلال اختباراه والتثبت منه.

أما حين يفهم السلوك الإنساني على هذا النحو، ثمّ يتخذ المنهج العلمي لتطويره، فإنّ التربيّة والمجتمع يغدوان - في نظر ديوبي - الرّجَم الحقيقي الذي تتخلّق فيه الأخلاق. ومن هنا فإنّ ديوبي في كلّ أعماله في علم الأخلاق يتعامل مع الإنسان بوصفه ذرّة من ذرات الكون والمجتمع، حيث ينشأ سلوكه من خلال التفاعل. وليس ثمة شيء خارج الإنسان يمكن أن يسهم في إيجاد هذا السلوك أو النشاط.

والتناوّل الطبيعيّ عند ديوبي ينفي، من جهة، كلّ نوع من الوعي الداخليّ والإحساس؛ كما ينبذ، من جهة أخرى، كلّ أشكال المثل العليا الثابتة والمقاصد العامة والغايات أو الأغراض الأبدية. ويرى ديوبي أنّ الفعل الأخلاقيّ تغيرّ عضويّ ينبعث

من تفاعل الإنسان مع البيئة والمجتمع. وديوي مستيقنٌ أن اتِّخاذَ الموقف العلميِّ في الأخلاق يمكن أن يرقِّي الإنسانَ الأخلاقيَّ دون غيره. ومن ثمَّ يغدو المجتمعُ الأخلاقيُّ، بلغة نموِّ الإنسان Human's growth، الغايةَ النهائيَّة.

إنَّ النِّمُوَّ، أو تواصلَ الغايات والوسائل الذي يعني الخيرَ عند ديوي، هي حقيقةٌ لا مِزيَّةَ فيها، والنمُوُّ الفِعْالُ في الأوضاع المتحوِّلة لزيادة نوعية التَّجربة هي الغايةُ النهائيَّة والوحيدة. ومادام النِّمُوُّ أو الإعادةُ المتواصلة لبناء التَّجربة هي الغايةُ الوحيدة، فإنَّ العمليَّةَ التربويَّةَ هي كلُّ واحدٍ مع العمليَّةِ الأخلاقيَّةِ. أمَّا الأخيرةُ فمُروِّرٌ مستمرٌّ للتَّجربة من الأسوأ إلى الأحسن. وليس هذا تغيُّرًا في الحجم أو العدد، بل هو تغيُّرٌ للشخصيَّةِ الإنسانيَّةِ بفعل التطوُّر العقليِّ، الذي يدمج تجربةَ الماضي في الحاضر، ويوجِّهها نحوَ المستقبل الخاضع على الدوام للاختبار.

وهذا تحقُّقٌ مطرَّدٌ للاحتمالات الجديدة المنبثقة على الدوام في التجربة من دون توقُّفٍ على الإطلاق. وهذا النِّمُوُّ هو جوهرُ الحرِّيَّةِ والسَّعادةِ العظمى. ويؤدِّن هذا بميلاد مجتمعٍ يعملُ فيه النَّاسُ بحرِّيَّةٍ، صادرين عن أنفسهم؛ لأنَّ أنفسهم في وحدةٍ مع أفعالهم.

ويعتقد ديوي أنَّ الأساسَ لنظريَّةٍ صحيحةٍ وسليمةٍ في الأخلاق هو تعرُّفُ الوَحْدَةِ الجوهريةِ القائمة بين النفس وأفعالها. وتعملُ هذه النفسُ بفعلِ بنيتها الطبيعيَّة، وليس بسبب أيِّ تهديدٍ أو إغراءٍ من الخارج. يقول ديوي: «الحقيقةُ - على أية حال - أنَّ النفسَ فعَّالةٌ دائمةً، مثل أساسها الفِعْال، الكائن الحيِّ؛ ذلك لأنَّها تعملُ بفعلِ تكوينها الذاتيِّ، ومن ثمَّ لا تحتاج إلى وِعْدٍ خارجيِّ بالمكافأة، أو تهديدٍ بالمعاقبة، لتُحَصِّصَ على

العمل. وهذه الحقيقة تأكيداً للوحدة الأخلاقية للنفس والفعل» (١٦).

إنَّ النَّفْسَ الأخلاقيةَ هي تلك النَّفْسُ الفعالةُ بطبيعتها الفطرية. وهي لا تبذل جهداً لتطابق أيَّ شيءٍ خارجِ الطبيعة، من مُثُلٍ عليها ثابتة أو أعراضٍ خارجية، ولا تشد كذلك أيَّ توجيهٍ من خارجها. فهي تعملُ بفعلِ بنيتها الطبيعية من خلال تفاعلٍ وتعاملٍ مع الأوضاع المحيطة والنفوس الأخرى. يقول ديوي في تصوير هذه النفس الأخلاقية: «الحقُّ أنَّ النَّفْسَ الخيرةَ هي فقط تلك التي تريد وتكافح بقوة للوصول إلى

النتائج الخيرة؛ أعني تلك النتائج التي تعزز خيرية تلك الأشياء المتأثرة بالفعل» (١٧).

إنَّ تجمُّعاً أو جُمهوراً من هذه الأنماط من النفوس يؤلِّف مجتمعاً أخلاقياً خيراً. فالأخلاقُ اجتماعيةٌ، وكما أنَّ ثمةَ صلةً محدَّدةً بين الإنسان وزملائه وبيئته، كذلك فإنَّ النَّفْسَ الخيرةَ في الجماعة كالعين في الجسم. فهي توجد مع المجتمع وتتطور معه، وتُبدي اهتماماً به. ويصوِّرُ المجتمعَ الأخلاقيَّ بأنَّه: «مجتمعٌ قوامه أفرادٌ أحرار، يسهم كلُّ منهم، من خلال عمَله فيه، في تحرير حيوات الآخرين وإغنائها، وهو البيئة الوحيدة التي يستطيع كلُّ فردٍ فيها فعلياً أن ينمو ويزدهر إلى أقصى مدى له» (١٨).

- ٢ -

ويقودنا هذا إلى مفهوم إقبال للذات والمجتمع، هذا المفهوم الذي يضع بين أيدينا

- ١٦

Idem, Theory of the Moral Life (New York : Rinehart & Winston , Inc., 1960), p.152.

- ١٧

Ibid., p.150.

- ١٨

Dewey, John, Education Today (New York: G.P. Putnam, 1939), p.198.

فهما أساسياً للأخلاق عنده، بوجهٍ عامٍّ. وإقبالٌ - على غرار ديوي - على أن الفردَ والمجتمعَ يستند كلُّ منهما إلى الآخر. وهو يقرّر ذلك في بيتٍ شعريٍّ باللّغة الأوردية، ترجمته كما يأتي: «إنَّ الفردَ والمجتمعَ كالموجة في النهر؛ هو حياةُ المجتمعِ وحياةُ في المجتمعِ»^(١٩).

ويمكن أن يُدرّس تصوّرُ إقبالٍ للذاتِ والمجتمعِ من خلال عمليّهِ الأساسيين في الشعر الفارسيّ. وهما «أسرارُ خودي»، الذي يعني «أسرارَ الذات»، و«رموز بي خودي» ومعناه «رموز نفّي الذات»^(٢٠). وكلُّ من العمليّين يُكمل الآخر. ويعالج أولهما مشكلةَ الشخصيّةِ الفرديةِ فيما يتّصل بكما لها وتطوّرها الداخليين. ويوضح الثاني صلةَ الفرد بالإرادة والهدف الجمعيّين، أي بالمجتمع على وجه التحديد.

وإقبالٌ، مثل ديوي، يتصوّر الحياةَ نشاطاً، لكنّ هذا النشاطَ - بالنسبة إلى إقبالٍ وليس ديوي - فعاليةٌ هادفة. فإقبالٌ يؤمن بالله، ليس فقط بوصفه اللهَ الواقعَ وراء نطاق الخبرة البشرية والذاتيّ، كما هي الحال في المصطلحات الدنيوية العربية التقليدية، بل يسمو بهذا الفهم لله. فيرى اللهَ بوصفه حياً فعّالاً وكيونةً مُريدة؛ مما يجعلُ من العسيرِ التعبيرَ عنه بمصطلح المحرّك الأول Prime Mover والعلة أو الطّاقة الأولى، ومادّة الحياة لكلِّ الكائنات الحيّة. اللهُ، عنده، خالقٌ على الدوامٍ بهدفٍ وإرادة. والكائنُ

١٩ - كلُّ الأعمال الشعريّة لإقبال متوافرٌ الآن في «كليات إقبال»، في الأوردية والفارسيّة.

All Poetical works of Iqbal are now available in 'Kuilyyat-Iqbal', both in Urdu and Persian.

* - ترجم هذين الأثرين التفسيرين إلى العربية المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزّام؛ الأوّل بعنوان «أسرار إثبات الذات»، والثاني بعنوان «رموز نفّي الذات»، وصدرا في مجموع عنوانه «ديوان الأسرار والرموز عن دار المعارف في القاهرة، عام ١٩٥٥م، وقد صدرت ترجمةً عربيّة لأعمال إقبال الكاملة بعنوان «ديوان محمد إقبال» في جزأين، عن دار ابن كثر، دمشق، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م [١ جم].

٥٨٨ ===== ديوي وإقبال في النفس والمجتمع الأخلاقيين دراسة مقارنة في فكرهما
الإنساني من خلال نفسه التي بين جنبيه، أو ذاته، أو رُوحه، هو الخلق الأفضل، ورائعة
مُبدعه وناصره.

الإنسان، في نظر إقبال، خليفة الله في الأرض، وعبدُه الذي يفعل ما يأمره به، وهو
ليس عبداً سلبياً، بل هو عبدٌ فاعِلٌ في مسيرة الفعل الإلهي المبدع على الدوام، غايته من الحياة
أن يحقق إرادة الله (عز وجل) في الدنيا، وفي الآخرة التي أوحى الله للناس بكيئونها.

ويؤمن إقبال، مخالفاً في ذلك ديوي، بالمبادئ الأبدية والشاملة التي تجسد هداية
الله للناس؛ أما تحقيق إرادة الله على الأرض فتتفقد هذه المبادئ وإعمالها. وهذه
المبادئ، ومنها على سبيل المثال وحدانية الله وتعالیه، التي يمكن تفسيرها ب: قُدسية
الحياة الإنسانية والمساواة والأخوة الإنسانية والعدل المطلق لله واهب الحرية الإنسانية
والمسؤولية الأخلاقية، وحقيقة اليوم الآخر، معروفة من خلال الوحي بإرادة الله.

والوحي عند إقبال حقيقة تاريخية قائمة على التجربة وممكنة الإثبات عقلياً.
والتجربة النبوية حدسية، ولكنها واعية، بل هي تجربة الذروة العليا للعقل؛ وهي
مختلفة عن التجربة الصوفية، حيث تكون النفس سلبية وغير واعية؛ النفس في التجربة
النبوية فعالة، كما أنها تظل واعية خلالها.

إن المبادئ العامة، من خلال تجسيدها الوحي بإرادة الله، تأخذ تحققها المثالي التام
في سلوك النبي في الحياة. وما هذا السلوك إلا تنفيذ لإرادة الله معبراً عنها بالمبادئ
السرمديّة والشاملة. فالنبي (عليه الصلاة والسلام) مجلّي الإنسان الكامل. وثمة، إضافة
إلى هذه المبادئ الثابتة العامة التي هي أساس لأخلاق تتخطى الحدود الفردية
والتربوية، مبادئ متغيرة تُصاغ بصورة مستمرة على هدى المبادئ السابقة.

ويضفي إقبالٌ على الطائفة الثانية من هذه المبادئ طابعاً تجريبياً من المعالجة والبحث. ويُدعى هذا، في إطار القوانين الإسلامية (الشريعة)، بـ «الاجتهاد» - ويسميه إقبال «مبدأ الحركة في الإسلام»^(٢٠). وهو - تقريباً - ذلك الشيء الذي يسميه ديوي «واقع التجربة والتحقق»، غير أنه من منظور الاعتقادات الدينية والمبادئ الأبدية.

وإقبالٌ، مثل ديوي، يقاوم نزعة فرض الرأي Dogmatism ونزعة المحافظة Conservatism والجمود والتقليد، التي تُفضي إلى موقفٍ متحجّرٍ وخانعٍ. ولعلّ ممّا يثير الانتباه أن يرى المرءُ أنه في الوقت الذي أَلَفَ فيه ديوي كتاباً سَمَّاهُ بـ «إعادة البناء في الفلسفة»، واقترح فيه وسيلةً جديدةً لتحقيق الكمال للنفس البشرية، كتبَ إقبالٌ سلسلةً محاضراتٍ، جُمِعَت في كتابٍ سَمَّاهُ «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام»، هاجمَ فيه صرامةَ الشُّرْقِ ونزعة المحافظة الدينية فيه، كما شدَّدَ فيه النكيرَ على الإعلاء المُسرِّفِ للعقل عند الغرب. ذلك الإعلاء الخَلُو من كلِّ غرضٍ أو هدفٍ أو مقصدٍ خالدٍ. واقترحَ إقبالٌ تناوُلًا دينيًّا في مقدوره أن يخفّف من تطرّف كلِّ من الغرب والشُّرْقِ، وأن يحلَّ مشكلةَ عدم كمال النفس البشرية؛ تلك المشكلة الإنسانية الخطيرة في نظر ديوي وإقبال على حدٍّ سواء. ويسمّي إقبالٌ هذا التناوُلَ الدينيَّ تحقيقَ الذات من خلال ممارسة كلِّ من المذهب العقليّ Rationalism والمذهب الحدسيّ Intuitionism.

إنَّ ديوي، وهو يبحث في النفس وفعاليتها، يرى في وَعْيِها الباطنيِّ ومشاعرها الداخليّة أمرًا زائدًا لا داعي إليه، وهو يتصوّر الفعلَ بدءًا من الدافع. أمّا إقبالٌ فلديه

ذاتٌ كامنة خلفَ كلِّ هذه السيول والدوافع. وليس العقلُ أو التأملُ هو وحده الذي يتوسط في اصطراع الدوافع والعادات، كما يرى ديوبي، بل إنَّ الحدسَ، أو الصورة التامة للعقل، كما يقول إقبال، هو الذي يعمل بوصفه هادياً. والفعالية الإنسانية عند إقبال ليست متأتيةً من بنية الإنسان بوصفه كائناً حياً، بل مبعثها الغاية الموجهة للذات أو الروح. ويقول إقبال: «ليست شخصيتي الحقيقية شيئاً، إنها فعلٌ وحسبٌ - وما تجربتي إلا سلسلة أفعالٍ، يشير كلُّ منها، بصورة متبادلة، إلى الآخر، وتتلاقى بتأثير ووحدة القصد الموجه»^(٢١).

ويضعُ إقبالٌ في الحسبان بعضَ العناصر الأساسية لأخلاق ديوبي ونفسه الأخلاقية، ومن ذلك مثلاً دورُ العادة وأهميتها للنفس الأخلاقية. ولكنَّ إقبالاً في تضاعيف شرح مفهومه للنفس الأخلاقية يميز بين ثلاث منازل لتحقيق هذه النفس. المنزلة الأولى هي العادة، أي الإذعان للقانون. وما يريده إقبالٌ بالقانون هنا إنما هو القانون الإلهي أو المبادئ السرمديّة. المنزلة الثانية في سلم تطوّر النفس الأخلاقية ضبطُ النفس، أو مرحلة كبح الدافع الأعمى. ويمكن أن يكون هذا هو ما دعاه ديوبي التأمل أو الأخلاقية التأملية. وهذه، بالنسبة إلى ديوبي، هي المنزلة التي يتوسط فيها العقل والتأمل بين الدافع والعادة، وهي تُوجدُ النفس الأخلاقية التي تصنع الاختيار أو القرار للنوع الأكثر وظيفيةً وعمليةً من الأفعال. ولكنَّ إقبالاً يمضي إلى أبعد من هذه الفعالية للنفس من حيث هي أخلاقية تأملية، أو بالنسبة إليه، نفسٌ فعالة عملياً. وهو

يشير إلى أن ثمة منزلةً ثالثةً للنفس، هي التي تضبطُ النفسَ الفعالة وتوجهها، وتلك هي النفسُ المدركةُ أو العارفة. وهو يسمي عملَ هذه النفسِ المدركةِ «الحدس» أو الصورة التامة للعقل؛ وتعملُ النفسُ هنا على أنها خليفةُ الله، وتوجد الأخلاقيةُ المبدعة.

والإنسانُ الكاملُ مُمِثُّ عَمَلِ اللهِ في الأرض^(*)، ال Co- worker of God. وحين تبلغُ النفسُ هذه المنزلةَ الأخيرة، يكونُ فعلُها إذ ذاك، سواءً أكانتُ فرديةً أم اجتماعيةً، المبدأَ الأخلاقيَّ المثاليَّ المترفعَ عن الذاتيةِ الشخصيةِ والمتجاوزَ للعوائقِ التربويةِ. وفعاليةُ النفسِ حين تكون في هذه المنزلة من النوع الذي تضمحلُّ فيه كلُّ وجوه التباين بين العملِ الدنيويِّ والدنيويِّ، الروحيِّ والماديِّ.

ويؤلفُ تجمُّعُ مثل هذه النفوسِ مجتمعاً أخلاقياً خيراً. والحياةُ هنا إن هي إلا فعاليةٌ أو نشاطٌ، وربما أكثر من ذلك هي فعلٌ إبداعيٌّ. والإنسانُ هنا مطلقُ اليدِ في الكون، وهو يُسخرُ الطبيعةَ ويستغلها، ليس بغرضِ عَرْضِ قوّته، ولا من أجل إظهارِ عدوانيته لها، بل إن المرادَ من ذلك كله إنَّها هو تنفيذُ الإرادةِ الإلهيةِ. وتتأتى من ثمَّ السعادةُ الفردية، فضلاً عن سعادةِ المجتمع. ويؤكدُ إقبالٌ، مستجيباً في ذلك للرؤية الإسلامية، فكرةً أنه ليس ثمة حياةٌ روحيةٌ إطلاقاً ما لم يكن هناك تمتعٌ بالمادةِ والطبيعةِ وهما في حالةِ خَلْقٍ وتغيّرٍ مُتواصلٍ. وربما كان التعارضُ الأكثرُ إثارةً للانتباه بين ديوي وإقبال يكمن في فهمهما للنضال والكفاح والنموِّ الدائم، ويستخدمُ كلاهما هذه المصطلحات، جاعلاً من

* - استخدمَ الباحثُ عبارةَ Co-worker of God في موضعين من هذا البحث للدلالة على قصدِ إقبال إلى استحكام الذات الإنسانية وتقويتها عن طريق الفعل؛ وقد يكون ذلك جائزاً بقصدِ إيفهام القارئ الغربيِّ تصوّر إقبال لقيمة الفعل الإنساني.

٥٩٢ ديبوي وإقبال في النفس والمجتمع الأخلاقيين دراسة مقارنة في فكرهما

الكفاح الدائم والنمو المطرد ذروة أفكاره. ولكن المستغرب جداً - بالنسبة إليهما - أنها يستخدمان هذه المصطلحات، وكذلك تصوراتها، في اتجاهات متعارضة تماماً. فالنمو عند ديبوي، وهو حالة من تواصل الغايات والوسائل، غاية في ذاته، وليس ثمة قصد خارجي يخدمه أو هدف يسعى إليه. أما النمو الإقبالي فهادف. وهو يقاوم فكرة أن الواقع أعمى، وهو ليس آلياً ولا طائشاً. فالواقع - عند إقبال - ديمومة تتعاضد فيها الحياة والفكر والأمل لتشكّل وحدة عضوية. إنه قوة موجّهة عقلياً.

وإقبال - في معرض دحضه الفهم الغربي للعقل الذي تجلّى عند ديبوي وكثير من الفلاسفة البراغماتيين - يقول:

«إن الغايات والمطالب - سواء أكانت في طور الميول المدركة أم في طور مادون الوعي - تؤلّف لحمّة التجربة الواعية وسداها. وفكرة الغاية لا يمكن فهمها إلا بالإشارة إلى المستقبل. ولا ريب في أن الماضي يبقى ماثلاً في الحاضر ومؤثراً فيه، إلا أن تأثير الماضي في الحاضر ليس تمام الوعي. إن عنصر الغاية يُسفر عن نوع من الاستشراف للوعي. والغايات لا تكون فقط حالتنا الراهنة من الوعي، بل تُوضّح كذلك وجهتها المستقبلية. هي تؤلّف في الواقع قوة دفع حياتنا إلى الأمام، هكذا بطريقة تسبق الحالات التي يمكن أن تكون في يوم ما، وتؤثر فيها»^(٢٢).

وهكذا يرى إقبال - مخالفاً ديبوي - أساساً راسخاً للنظام الأخلاقي في تطور الدافع

الحيوي.

أما ديوي فيقدم - على النقيض - الأساس الآلي (الميكانيكي) لهذا النظام. ويؤكد إقبال فكرة أن الحياة من دون هدفٍ لا يمكن أن تكون حرةً وخلّاقةً. فالفعاليّة حين لا تضعُ في حسابها هدفًا خاصًا تؤوّل إلى نزوةٍ متمرّدة. يقول إقبال :

«تستدام الحياة بالغاية؛

وبفعل الغاية يرنّ جرسُ ركب الحياة.

الحياةُ كامنّةٌ في البحثِ والكفاح، وأصلها متوارٍ في الغاية؛

الغايةُ هي الشّركُ المنصوبُ لاصطياد المثل العليا، هي مجلّدُ كُتُبِ الأعمال (*) (٢٣).

إنّ النُّظُم الاجتماعيّة، والأعراف، والقوانين، والعلوم، والفنون، وكلّ الإنجازات الثقافيّة، هي نتيجةٌ للأمل، الأمل الذي ينبعث في القلوب، فتثور فيها الرّغبة؛ وإقبالٌ على أنّ الرّغبة لا تنشأ بمناى عن إدراك وسائل الحصول على ذلك المرغوب، كما هي الحال عند ديوي. وهو يؤكّد - على العكس - أنّ الهدف هو الذي يُحدث الرّغبة.

إنّ فهمَ إقبال للنّموّ والكفاح، ذلك الفهمُ المخالفُ لفهم ديوي الذي يرى أنّ النّموّ والكفاح ينبغي أن يَنشُدَا غايةً محدّدةً، أو غايةً لكنّها ليست غايةً بحدّ ذاتها، هو ما

* هذه ترجمة النّص الإنكليزيّ الذي بين أيدينا، وقد جاءت الترجمةُ الشّعريّةُ العربيّةُ للدكتور عبد الوهاب عزام رحمه الله - عن الأصل الفارسيّ - على هذا النحو:

إتْمائِبقي الحياة المقصِدُ	جَرَسُ في رُكْبها ما تقصِدُ
سِرُّ عيشٍ في طِلابٍ مضمُرُ	أصلُهُ في أَمَلٍ مستترُ
وهوُ المقصودُ حَبْلُ الأملِ	إنّه خيطُ كتابِ العملِ

يجعل إقبالاً يقترح مستوى ثالثاً إضافياً للنفس، وهو الذي يوجّه النفس العقلية. وبينما يقف ديوي عند المستوى العقلي للنفس على أنه النفس الأخلاقية، يمضي إقبالاً قدماً، ويتخذ المستوى الثالث للنفس، أي النفس المدركة، على أنها النفس الأخلاقية. وهذه المنزلة للنفس تجمع بين النشاطين العقلي والحدسي في كل موحد. ويسمى إقبال هذا الكل الموحد «الأخلاقية المبدعة»، حيث يغدو الحُب والعقل، أو الفكر والحدس، مكملاً كل منهما للآخر ومتلاشياً فيه.

وعنصر النفس المدركة الأساسيان، اللذان لهما القيمة نفسها، يُدعيان - في الاصطلاح الإقبالي - «العقل والعشق». ويذهب إقبال إلى أنه ما لم يندمج أحدهما بالآخر فلن يكون ثمة النفس الكاملة، أو النفس المدركة، أو الإنسان الأكمل، أو النفس الأخلاقية. وهذه النفس الكاملة هي النفس الأخلاقية التي تصدر عنها الأخلاقية المبدعة. ويُفصي تجمع مثل هذه النفوس الأخلاقية إلى المجتمع الأخلاقي الخير، الذي يسمى في المصطلح الديني «الجنة».

تراعى لإقبال أن المشكلة الكبرى لإنسان العصر تكمن في القطيعة القائمة بين عنصرَي النفس هذين. وحاوَل أن يبرهن على أن الإنسان الغربي محرومٌ من العنصر الحدسي. وآل بتهاديه في العقلية، على حساب الحُب أو الحدس، إلى أن يغدو آلياً. أما الشرقي فأصبح متحجراً وتقليدياً؛ لأنه استخدم عنصر الحُب في النفس بوصفه نقيضاً للعقل. وعند إقبال أن «الغرب» و«الشرق» يرمزان - بالترتيب - إلى «العقل» و«الحُب». وهو يستخدم «العقل» و«الغرب» دالاً بكل منهما على الآخر. ويؤمن إقبال بأن المجتمع الأخلاقي الخير يمكن أن يتحقق في حالة واحدة، وهي اندماج عنصرَي النفس هذين المتقدمين قبلاً.

ولعل كلاً من ديوي وإقبال يطمح إلى أن يكون الإنسان «إنسانياً». وكلاهما مُقرٌّ

بحقيقةٍ مُفادُها أنّ الإنسانَ المعاصرَ قد أصبحَ أداةً لنفسه ضدَّ نفسه . لكنّ ديوي يعتقدُ أنّ ما أتى ذلكَ عدمُ استخدامِ المنهجِ العلميِّ والموقفِ العلميِّ في العلومِ الاجتماعيةِ، ولاسيما في الأخلاقِ. بينما يعتقدُ إقبالٌ أنّ ذلكَ كان، لأنّ الإنسانَ المعاصرَ قد ضلَّ رؤيةَ الهدفِ، وغدا غيرَ ذي هدفٍ، وغيرَ ذي دينٍ، وغيرَ مبدعٍ . وحين يقول ديوي :

«كان للإنسان، ذلك الغرّ في مجال فهم نفسه، أن يضع في يديه الأدوات المادّية لطاقة لا حدود لها؛ ومضى يعبث بها كما يفعل الطفل. ثم تغدو الأداة سيّدة الموقف، فتتصرّف كأنها القدرُ المحتوم؛ وما ذلك لأنّها تمتلك إرادةً، بل لأنّه ليس للإنسان إرادة»^(٢٤)،

يتلقّى إقبالٌ هذا البيانَ بقبولٍ حسنٍ، ولكن بعد تفسيرٍ لكلمة «الإرادة Will» مختلفٍ عمّا قصدَ إليه ديوي بها. وتعني «الإرادة» عند ديوي، في هذا المقام، وعيَ المنهجِ العلميِّ؛ أمّا عند إقبالٍ فتعني الغايةَ الأبديةَ للحياة.

ويمكن القولُ في الختام إنّ ديوي يعتقد بأنّ مجتمعًا من أشخاصٍ أخلاقيين خيّرين يمكن إرساءُ دعائمه من خلال فهمٍ أبلغٍ للطبيعة البشرية، ومن ثمّ ضبطها باستخدام المنهجِ العلميِّ في الأخلاقِ. أمّا إقبالٌ فعلى أنّ المجتمعَ الأخلاقيَّ الخيّرَ يمكن تشييدُ بُنيانه فقط على أساسِ وجهةِ النظرِ الدّينيةِ، التي تدعو إلى دمجِ العقلِ والحُدسِ، وتطلُّبِ استخدامِهما في الحياة في سبيلِ غايةٍ سرمديةٍ، ابتغاءَ تنفيذِ إرادةِ الله (عزّ وجلّ)، ورجاءُ أن يكون الإنسانُ شيئًا مذكورًا في عالمِ الخُلودِ.



مقارنةً تحليليةً بين الخطاب وعلم المعاني

بحث أعدّه بالفارسيّة د. حسين هاجري

ترجمه إلى العربيّة أ.د. عيسى علي العاكوب

ملخص البحث:

أنشئ هذا البحثُ أولاً بالفارسيّة بقلم أحد أساتذة اللّغة الفارسيّة وآدابها في إيران، ثم رأى المترجمُ إلى العربيّة أنّ القضية التي يعالجها تهّم الباحث العربيّ في مجال علوم البلاغة والدّرس الحديث، فيما يُعرّف بالخطاب وتحليله، كما تهّم القارئ العربيّ العام؛ ومن هنا نقله إلى العربيّة.

ويعالج البحثُ مشكلةً يواجهها الدّرسُ البلاغيّ الحديث في اللّغة الفارسيّة، تتمثّل في ضالة إفادته من مباحث علم المعاني التقليديّة، في الوقت الذي يُفيد فيه كثيرًا من مباحث علمي البيان والبدیع. ويُرجع الباحث ذلك أساسًا إلى أنّ مباحث علم المعاني الفارسيّ مستمدّة من اللّغة العربيّة وآدابها، وأنها عاجزةٌ عن بيان النّكات البلاغيّة في اللّغة الفارسيّة؛ لاختلاف طبيعة اللّغتين، ولأنّ علم المعاني العربيّ أكثر انسجامًا مع اللّغة العربيّة التي من طبيعتها أنّها قادرةٌ على تغيير الدلالات بتغيير التراكيب.

ويقترح البحثُ محرّجًا لعلم المعاني الفارسيّ من هذا المأزق بالاستفادة من منجزات

مقارنةً تحليليةً بين الخطاب وعلم المعاني
تحليل الخطاب في العصر الحديث التي تنسجم والمباحث التي يعالجها علم المعاني. وثمة،
في آية حال، محاولةٌ جيّدة لتوسيع نطاق القضايا التي يعالجها علم المعاني في الفارسية.
ونحسب أن القارئ العربيّ في حاجةٍ إلى الاطلاع على هذه المحاولة، التي قد تزيد خبرته في
النظر إلى مباحث علم المعاني العربيّ. ولعلّ القارئ العربيّ الحديث، خاصّةً، لا يعلم أن
البلاغة العربية بعلمها الثلاثة هي الركنُ الركينُ في صرح البلاغة الفارسية.

البحث

المعاني والبيانُ والبدیعُ هي العلومُ التي يقع مجموعُها تحت عنوان «علم البلاغة». وفي الزّمان الحاضر لم يظفر علمُ المعاني، مقارنةً بالعلمين الآخرين، إلاّ بقدرٍ قليل من الإقبال والاهتمام. ويميل النقادُ في نقد النصوص الأدبية وتحليلها في الأعم الأغلب إلى الاستفادة من الفنون البيانية والبدیعیّة. وهذا الإقبالُ القليل على علم المعاني مُلاحظٌ في الجامعات أيضًا، إذ ليس لدى أساتذة الأدب رغبةٌ في تدريسه، ولا يبدي الطلبة، حتّى بعد إكمال دراسة هذا العلم، مهارةً كافية في تحصيل فنونه ومباحثه في النصوص الأدبية. وفي اختبار الماجستير أيضًا يكون أقلّ قدرٍ من الأسئلة في الكليات الأدبية من نصيب علم المعاني^(١).

ويرى بعضُ النقاد أن سببَ الازورار عن علم المعاني وضآلة جاذبيته إنّما هي مباحثه التي استمدّت من اللّغة العربيّة والأدب العربيّ، وعجزها عن بيان النكات البلاغية في اللّغة الفارسية؛ ذلك لأنّ مباحث علم المعاني لا تتمتع، مثل مباحث علم

١- في اختبار الماجستير لعام ١٣٨٣ - ١٣٨٤هـ، لم يأت إلا ثلاثة أسئلة متعلّقة بعلم المعاني، من بين ٣٨ سؤالاً للكليات الأدبية.

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كتب _____ ٥٩٩
البيان، بخاصيةٍ عالميةٍ، ولا بدّ من اكتشاف قواعد معاني كلّ لغة من اللّغات على نحوٍ
مخصوصٍ مستقلٍّ^(٢). ومهما يكن، فإنّ الارتباط الحميم بين الشعر العربيّ والشعر
الفارسيّ استلزم أن يستعمل علماء البلاغة [الفُرس] مصطلحات علم المعاني العربي
نفسها في اللّغة الفارسيّة أيضًا. وإنّ علم المعاني في اللّغة الفارسيّة اليوم هو تقريبًا ترجمة
لعلم المعاني في اللّغة العربيّة، قد أُرِفقت بقليلٍ من الأمثلة الفارسيّة.

الموضوعُ الأساسيّ لهذه المقالة هو بيانٌ لأسباب ضالّة الإقبال على علم المعاني [في
تدريس اللّغة الفارسيّة وأدبها]، واقتراحٌ للخروج من هذا الوضِع. وابتغاء الوصول إلى
هذا المقصد لا بدّ، فضلًا عن معرفة سير تطوّر علم المعاني، من معرفة العوائق القائمة
التي تحول دون تهيئة ظروف استعمال هذا العِلْم. وبدهيّ أنّه ابتغاء فهم هذا الأمر لا بدّ
من معرفة هدَف علم المعاني، وتاريخ موجز لتطوّره، وأدوات التحليل فيه.

نشأة علم المعاني:

كان عِلْمُ المعاني في الماضي ضمنَ مجموعةٍ من فضاء أكبر، كانت تُسمّى [في
اليونانيّة] ريتوريقا Rhetoric. وقد تُرجم تعبيرٌ ريتوريقا في مجال علوم البلاغة بـ «فنّ
الخطابة»، وكان اسمُ كتاب أرسطو في هذا الشأن [قبل أن يُترجم إلى العربيّة باسم
«كتاب الخطابة»] «ريتوريقا» أيضًا. وفضلًا عن الفلسفة والمنطق، كان أرسطو أيضًا
رائدًا في مجال البلاغة، وهو يعرّض لهذا المبحث لأول مرّة. اهتمام أرسطو في هذا
الكتاب أكثر تركيزًا على فنّ الخطابة، الذي راج في اليونان في ذلك الوقت. وتبعًا لذلك

٢ - شميسا، سيروس: علم المعاني، المقدّمة.

كانت الرِّطوريقا في الأصل مهارة تُعَلَّم تأثيرَ الكلام، ثم فيما بعد اجتذبت أيضًا الكُتَّابَ في مجال تأثير الكتابة.

كان أرسطو يعدُّ الرِّطوريقا [البلاغة] متعلِّقةً بالخطابة فقط، وكان يعتقد أن وظيفتها هي بيان أسباب تأثير الخطابة في السامع. ومن هذه الوجهة اختلفت عن فنّ الشعر أو الشعريّات (بويطيقا Poetics)؛ لأنّه في فنّ الشعر، تظهر العواطف والانفعالات، وعلى الجملة القضايا التخيلية، بينما في فنّ الخطابة تُعرض الحقائق والوقائع على نحوٍ مؤثّرٍ خلاب. وبتعبيرٍ آخر، كان الشعرُ عند أرسطو محاكاةً، أمّا الخطابةُ فقد كانت طريقةً في الكلام تستفيد من وسائل الإثارة والجذب جميعًا. وهذه الأدوات والوسائل، كالتشبيه والاستعارة والمبالغة والجناس، كانت تُستعمل كلّها في التأثير في السامع.

تحديات علم المعاني:

نقل علماء المعاني أصولَ الخطابة في التأثير في المخاطب إلى المجال الأدبيّ، وبيّنوا أن الكتابة الجيدة أيضًا، على غرار الخطابة، يجب أن تكون مؤثّرةً في المخاطب، ورأوا أن مطابقتَ الكلام لمقتضى الحال أيضًا سببٌ لتأثير الكتابة وخلابتها^(٣)؛ لكنّه منذ البدء لم يوفّر لبعض الموضوعات في علم المعاني الدقّة والوضوح الكافيان. وكان الاصطلاح الأوّل «مطابقتَ الكلام لمقتضى الحال»؛ لأنّه في فنّ الخطابة كان من السهل تعرّف حال

٣ - يقول السكّكي في تعريف علم المعاني: «علمٌ تُعرف به أحوال اللفظ العربيّ التي بها يطابق مقتضى الحال». (علوي مقدّم، محمد: معاني وبيان؛ ص ٢٩). [هذا، على الحقيقة، تعريفُ الخطيب القزوينيّ لعلم المعاني، وليس تعريفُ السكّكي، كما يذكر الكاتب]. المترجم

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ _____ ٦١
المخاطَبَ وتحديدُ مقتضى حاله، أمّا في الكتابة فلم يكن من السّهل تعرّف حال
المخاطَب. ولهذا السّبب قدّم العلماءُ المعاصرون المتخصّصون في علم المعاني في توضيح
«مقتضى الحال» تفاسيرَ مختلفة، من قبيل:

١- يُعنى بـ «مقتضى الحال» مقتضى أوضاعِ التكلّم وأحواله؛ من مثل أنّه في حال
التّعزية لا بدّ من استعمالِ كلماتٍ وعباراتٍ خاصّة، وفي حال التّهنئة لا بدّ من
استعمالِ إمكانيّاتٍ أُخرى في الكلام.

٢- يُعنى بـ «مقتضى الحال» استعمالُ ألفاظٍ ومفرداتٍ مناسبةٍ لمقام الشّخص وموقعه في
الأثر الأدبيّ. من ذلك مثلاً أنّ الفردوسيّ استعملَ في شأن اسفنديار لفظيَّ الحصان
والفارس، وفي شأن رُسْتَم لفظيَّ الجواد والربّ... وشيءٌ بدهيٍّ أنّ هذه الألفاظُ
أكثرُ رسميَّةً واحترامًا وعظمةً، وهي تشير إلى محبة الفردوسيّ القويّة لرُسْتَم:

لنرَ أنّ حصانَ إسفنديار يأتي إلى المَعْلَفِ من دون فارس
وأنّ جوادَ رُسْتَمَ المحارب سيمضي إلى الإيوان من دون ربّه (٤)

٣- يُعنى بـ «مقتضى الحال» مراعاةُ انسجامِ ألفاظِ النصّ وعباراته بعضها مع بعض؛
أي الامتناعُ عن خلطِ الأساليب اللّغويّة المختلفة؛ ومن ثمّ لا ينبغي الجمعُ بين
ألفاظٍ قويّة الفصاحة وأخرى عاميّة وسوقيّة أو خاصّة ببيئة معيّنة.

٤- يُعنى بـ «مقتضى الحال» انسجامُ أجزاء الأثر الأدبيّ بعضها مع بعض؛ أي التناسبُ
بين المقدّمة وصلب الموضوع والنتيجة؛ وذلك مثل مناسبة براعة الاستهلال
لصلب الموضوع التي سعى الفردوسيّ إلى تحقيقها، ويُشاهد مثالٌ بارزٌ لذلك في

حكاية رُسْتَم وسُهراب^(٥).

وقد اقتصر سعي علماء علم المعاني لإيضاح مفهوم «مقتضى الحال»، الذي بينت نماذج منه قبل، على التعريف وبيان الأسس النظرية، وأغفلوا بيان المحددات والاستعمالات اللغوية العملية لتلك الأسس. وبتعبير آخر، لا توضح الأصول والقواعد التي ينبغي أن تُراعى في الأشكال التعبيرية المختلفة للنص لتحقيق المطابقة لمقتضى الحال بافتراض كل واحد من تعريفاته السابقة؛ ثم تحت أي من العوامل المؤثرة في بناء الجمل تستطيع العبارات والألفاظ إظهار هدف مقتضى الحال. وعلى هذا النحو، فإن كتب علم المعاني الفارسي الموجودة الآن، برغم أنها سعت إلى إيضاح المفهوم المفتاحي لمقتضى الحال في الكتابة وجلائه وأشارت إلى أن الكتابة كالحظابة محتاجة إلى مطابقة مقتضى الحال، لم توفق إلى كشف القواعد اللغوية لذلك؛ ثم للسبب نفسه اضطرت إلى تكرار عين المباحث التقليدية المستمدة من علم المعاني في اللغة العربية، وربطتها بقليل من الشواهد والأمثلة الفارسية.

الموضوع الثاني في علم المعاني هو اختيار وحدة التحليل. ووحدة التحليل في علم المعاني هي الجملة، ويدرس موضوع المطابقة لمقتضى الحال أساساً على مستوى الجملة. وللسبب نفسه لم تُعرض مباحث من قبيل ارتباط بناء الجمل بسياق الكلام. وتبعاً لذلك، تواجه تناقضات كثيرة عندما يُتصور أن الجملة هي وحدة التحليل ويُغض الطرف عن السياق الكلي للكلام. وفي معرض المثال، نشير إلى أسباب حذف المسند إليه. وأحد أسباب حذف المسند إليه، تعظيمه وإعلاء شأنه، كما في البيت الآتي:

يُسْقِطُ قَطْرَةً مِنَ السَّحَابِ فِي الْيَمِّ وَيُنزِلُ نُطْفَةً مِنَ الصُّلْبِ فِي الرَّحِمِ
فَيَصْنَعُ مِنْ تِلْكَ الْقَطْرَةِ لَوْلُؤَةً لِأَلَاءِ وَيَصْنَعُ مِنْ هَذِهِ النُّطْفَةِ صُورَةً قَدَّ وَقَامَةً (*)
(سعدى الشيرازي)

حيث حُذِفَ الْمَسْنَدُ إِلَيْهِ، وَهُوَ «اللَّهُ» سَبْحَانَهُ.

وَأحيانًا يُحَذَفُ الْمَسْنَدُ إِلَيْهِ احْتِقَارًا لَهُ وَكراهيةً لِذِكْرِ اسْمِهِ:

لَيْسَ مُحَقِّقًا، وَلَا عَالِمًا بَلْ حِمَارًا يَحْمِلُ أَسْفَارًا
فَأَيُّ عِلْمٍ وَخَيْرٍ لَدَى هَذَا الْأَمَقِّ عَمَّا إِنْ كَانَ مَا يَحْمِلُهُ حَطْبًا أَوْ دَفْتَرًا (**)
(سعدى الشيرازي)

وَالْمَسْنَدُ إِلَيْهِ هُنَا هُوَ «الْعَالِمُ الَّذِي لَا يَعْمَلُ»، الَّذِي حُذِفَ بِسَبَبِ انْحِطَاطِ مَقَامِهِ (٦).
وَبَدَهِيَ أَنْ تَعْظِيمَ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ، أَوْ تَحْقِيرَهُ، إِنَّمَا يُدْرِكُ مِنَ الْبِنَاءِ الْكَلْبِيِّ لِلْكَلامِ، ثُمَّ بَعْدَ
حُصُولِ هَذَا الْإِدْرَاكِ يُمْكِنُ إِصْدَارُ الْحُكْمِ فِي شَأْنِ حَذْفِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ فِي جُمْلَةٍ مِنَ الْجُمَلِ.

* - بِالْفارِسيَّةِ فِي الْأَصْلِ:

ز ابر افكند قطره ی سوی یم ز صلب آورد نطفه ای در شکم
از قطره لولوی لا لا کند وزین، صورتی سروبالا کند

** - بِالْفارِسيَّةِ فِي الْأَصْلِ:

نه محقق بود نه دانشمند چارپای براو کتابی چند
آن تهی مغز را چه علم و خبر که براو هیزم است یا دفتر

٦٠٤ مقارنة تحليلية بين الخطاب وعلم المعاني
ومن وجهة أخرى، لا تستطيع علامة واحدة الدلالة على مفهومين متناقضين، ما لم
تظهر في العلاقة بالسياقات الكلامية المختلفة دلالة على مفهومات مختلفة. ويمكن
القول مثلاً إنه في الأبيات السابقة، هذا السياق الكلي للكلام هو الذي وضع علامة
خاصة (حذف المسند إليه) في معنيين مختلفين.

الموضوع الثالث في علم المعاني هو أن الشخص subject أو الكاتب مختارٌ وحُرٌّ، وهو
وحدّه العامل المؤثر في تشكيل النصّ، ولا يهتّم بتأثير عوامل من قبيل البنى الإيديولوجية
والقدرة على استعمال اللغة، ممّا هو مجال اهتمام النقاد التحليليين للخطاب.

إنّ سبب المقارنة بين علم المعاني وتحليل الخطاب هو اشتراكهما في كيفية استعمال
اللغة ومعرفة عملية تعاملهما مع المحيط. وبتعبيرٍ آخر، تحليل الخطاب هو استمرارٌ لعلم
المعاني في المجالات المختلفة للعلوم الإنسانية، وقد نحا نحو توصيف أكثر دقة معتمداً
على منجزات علم اللغة.

ومن وجهة أخرى، إذا ما عدّنا منشأ علم المعاني فنّ الخطابة (Rhetoric)،
وجعلنا الخطابة أيضاً نوعاً من الخطاب، فقد أرجعنا^(٧) نشأة تحليل الخطاب إلى
نظريات الخطابة القديمة (أرسطو، سيشرون، لونغينوس)، ومن هذه الناحية تتضح
النشأة المشتركة بينه وبين علم المعاني.

الخطاب وتحليل الخطاب:

استعمل مصطلح الخطاب (Discourse) في معنيين في مجال العلوم الإنسانية. إذ

٧ - سلطاني، سيد علي أصغر: قدرت، گفتمان وزبان، ص ٢٧.

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٦٥
استُعْمِلَ أَوْلًا بِمَعْنَى «مَقْطَعٍ لُغَوِيٍّ كَبِيرٍ»، أَجْزَاؤُهُ مُرْتَبِطٌ بِبَعْضِهَا بِبَعْضٍ عَلَى نَحْوِ مَا وَلَهُ
هَدَفٌ خَاصٌّ^(٨). وَهَذَا التَّعْرِيفُ مَبْنِيٌّ عَلَى نَظَرَةٍ مُسْتَمَدَّةٍ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ. وَقَدْ كَانَ
العاملُ الأَسَاسِيُّ لِتَشَكُّلِ مَفْهُومِ الخِطَابِ هَذَا هُوَ كَشْفُ القَوَاعِدِ وَمَلاحِظَةُ الخَاصِّيَّاتِ
الموجودة في وَحَدَاتِ لُغَوِيَّةٍ أَكْبَرَ مِنَ الجُمْلَةِ. وَمِنْ هَذِهِ الوِجْهَةِ، لَا تَوَجِدُ سِلسِلَةُ جُمَلٍ
جَيِّدَةُ البِنَاءِ سَلِيمَةٌ نَحْوِيًّا بِالضَّرُورَةِ عَمَلًا اتِّصَالِيًّا مُوَفَّقًا؛ فَلَوْ أَنَّنَا مِثْلًا فِي إِجَابَةِ هَذَا
السُّؤالِ: «مِنْ أَيْنَ أَنْتَ؟»، قُلْنَا: «يَسْقُطُ الثَّلْجُ غَدًا»، لَمَا كُنَّا قَدْ قَدَّمْنَا إِجَابَةً مُنَاسِبَةً،
بِرِغْمِ أَنَّ الجُمْلَتَيْنِ كِلْتَاهُمَا صَحِيحَتَانِ نَحْوِيًّا. وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ، يُؤَكِّدُ دَرَسُ الخِطَابِ
قَدْرَتَنَا عَلَى تَرْكِيبِ الجُمَلِ وَرَبْطِهَا بِمَوْضُوعِ الخِطَابِ، بِزِيَادَةِ القُدْرَةِ الاتِّصَالِيَّةِ.

وهذا التعاملُ اللُّغَوِيُّ يَتَوَجَّهُ أَساسًا إِلَى الخَاصِّيَّاتِ الشُّكْلِيَّةِ لِما قَطَعَ لُغَوِيَّةً أَكْبَرَ مِنَ
الجُمْلَةِ؛ خَاصِّيَّاتٍ مِثْلِ تَتَابُعِ الأَلْفَاظِ، وَالبِنَى النَّحْوِيَّةِ، وَتَنَاسُبِ الأَلْفَاظِ، وَتَرْتِيبِ بِنَاءِ
النَّصِّ نَفْسِهِ، وَبِنَى أَكْبَرَ مِنَ الجُمْلَةِ كَالْمَقْطَعِ وَالسَّنارِيو.. وَغَيْرِ ذَلِكَ^(٩).

وقد عبّر الخِطَابُ بِالمَعْنَى الثَّانِي عَنْ تَلَازُمِ التَّعْبِيرِ (utterance) وَالمَمارِسةِ
الاجْتِمَاعِيَّةِ (social practice) أَوْ مَعْنَى ذَلِكَ^(١٠). وَتَحْلِيلُ الخِطَابِ عِبارةٌ عَنْ إِعْدَادِ
العُدَّةِ وَالعَمَلِ المُنَاسِبِ وَإِعْمَالِ ذَلِكَ فِي كَشْفِ ارْتِباطِ الكَلَامِ (أَوْ النَّصِّ) بِالمَمارِساتِ
الفِكرِيَّةِ - الاجْتِمَاعِيَّةِ. وَلا بَدَّ مِنْ أَنْ يُوضَعَ فِي الحِسابِ أَنْ تَبْلُورَ وَجْهاتُ النَّظَرِ الفِكرِيَّةِ -
الاجْتِمَاعِيَّةِ، فِي صِوَرَةٍ مَمارِسةٍ مُنَاسِبَةٍ، يَحْصُلُ بِقُصْلِ تَأْلِيفاتٍ خَاصَّةٍ فِي المُتَنِّ تُسَمَّى بِنَى

٨ - مكاريك، ايرنا ريما: دانش نامه نظريه های ادبی معاصر، ص ٢٥٦.

٩ - نفسه.

١٠ - يار محمدی، لطف الله: گفتمان شناسی رایج و انتقادی، ص ١٤٤.

٦٠٦ مقارنةً تحليليةً بين الخطاب وعلم المعاني
الخطاب (discourse structures). وقد أحرز تحليل الخطاب بمعنييه السابقين منجزاتٍ
مهمّة يمكن الاستفادة منها في علم المعاني.

منجزات تحليل الخطاب المفيدة في علم المعاني:

لما كان هدفُ كاتبِ هذه المقالة عرضَ الإمكانيات الموجودة بالقوّة في مجال تحليل
الخطاب، وكان من الصّعب إعدادُ استقصاء كامل في هذا المجال، يُشار هنا فقط إلى بعض
المنجزات المهمّة أيضًا. وابتغاء معرفة هذه الإمكانيات كلّها، وانسجام إجراءاتها مع أهداف
مباحث علم المعاني وموضوعاته، يُحتاج إلى دراسة جامعة يقوم بها الخبراء في هذا المجال.

١- كشف الخاصّيات الموجودة في الوحدات اللغويّة الأكبر من الجملة:

مثلما قيلَ قبلَ، يبحث علمُ المعاني قواعدَ مطابقة الألفاظ لمقتضى الحال في الجملة
أساسًا، أمّا في تحليل الخطاب فيتوجّه إلى تحليل القدرة الاتصاليّة مع المخاطب المبنية على
تركيب الجُمْل وارتباطها بموضوع الخطاب. ومن هنا تُعدّ معرفة القوانين المتعلّقة
بارتباط الجُمْل بعضها ببعض، وارتباطها بالسياق (context)، شرطًا أساسيًا لحصول
اتّصال جيّد. وتبعًا لذلك، يُهمّ في تحليل الخطاب بالخاصّيات الشكليّة والتناسب بين
المفردات وترتيب بنى النّص نفسه، والبنى الأكبر من الجملة مثل المقطع والسيناريو...
ويستفيد تحليلُ الخطاب، في دَرَس علاقاتِ الوحدات الأكبر من الجملة، من
منجزات علم اللّغة الوظيفي (functional linguistics)، الذي ممثله البارزُ مايكل
هاليدي (Michael Halliday). ويبيّن هاليدي الواجب الأصليّ لعلم اللّغة الوظيفي
على هذا النحو: «الشكّل الخاصّ الذي يتّخذه النظامُ النّحويّ لكلّ لغةٍ له ارتباطٌ قويّ

بالحاجات الاجتماعية والفردية التي ينبغي أن تلبّيها تلك اللّغة»^(١١). وعلى هذا النحو فإنّ كلّ لغةٍ، من أجل إجراء بيانٍ واحدٍ، تضع تحت تصرّف مستعملي اللّغة أشكالاً مختلفة، ويبحث عالم اللّغة الوظيفي في تحديد القواعد التي تجعلنا نختار واحدًا من هذه الأشكال. وبدهي أنّ علم اللّغة الوظيفي يستطيع أن يجعلنا واعين في شأن استعمال اللّغة، سواءً أكان ذلك في الاستعمال اليوميّ أم في الاستعمال الأدبيّ. ومن هذه الوجهة، يُلاحظ تشابهٌ كبير بين علم المعاني وعلم اللّغة الوظيفي. وفي علم المعاني أيضًا يرتبط اختيارُ شكْلِ التعبير اللّغويِّ بمقتضى حالِ المخاطب، ويدلّ استعمالُ الجُملة في المعاني الثانوية حقًا على الاستفادة من الأوضاع اللّغوية نفسها التي يشير إليها هاليدي.

إنّ بحثَ السيّد الدكتور يار محمّدي^(١٢) الذي يحمل العنوان: «تحقيقٌ في مقابلة الإرجاع الصّريح والضّمنيّ في النّصوص الإنكليزيّة والفارسيّة»^(١٣) نموذجٌ لتحليل الخطاب؛ إذ يخلّل من خلال دراسة أنواع الإرجاعات المختلفة مستوى وضوح النّص وكيفية هذا الوضوح. وإنّ مستوى الإبهام، أو الوضوح، يرتبط إلى حدّ ما بموضوع الإطناب والإيجاز في علم المعاني. وتبعًا لذلك يمكن الاستفادة من الطّريقة المستعملة في هذا البحث في علم المعاني في سبيل تحديد وضوح النّص.

١١ - مكاريك، ايرنا ريمّا: دانش نامه نظريه هاى ادبى معاصر، ص ٢٥٧.

وابتغاء معلومات أكثر راجع:

Halliday, M.A.K. Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning. London: Edward Arnold. 1978.

١٢ - أستاذ في قسم اللّغة الإنكليزيّة وآدابها في جامعة شيراز.

١٣ - يار محمّدي، لطف الله: نفسه، ص ٩.

تعيين درجة قَطعية النص (modality) في تحليل الخطاب هو أيضًا من المجالات التي تكون محلَّ اهتمام في مجال علم المعاني. وفي علم المعاني يكون الخبر على ثلاثة أنواع من جهة حال المخاطب، وهي: الخبر الابتدائي والخبر الطلبي والخبر الإنكاري. فإذا كان المخاطب خالي الذهن في شأن فائدة الخبر، وليس لديه أية درجة من الإنكار، يكون الكلام عاديًا وغير محتاج إلى شيء من أدوات التوكيد. ويُسمى هذا النوع من الخبر الخبر الابتدائي. وحين يكون لدى السامع في شأن فائدة الخبر تردد، ويُزال هذا التردد بقليل من التأكيد، أو لا يكون لدى السامع تردد، لكن المتكلم ابتغاء إحداث قدر أكبر من التأثير يؤكد الكلام، يُسمى الخبر طليبيًا. أما حين يكون المخاطب منكراً فائدة الخبر، فإن المتكلم في هذه الحال يؤكد كلامه بأدوات وألفاظٍ وعباراتٍ أكثر، وإذا لزم الأمر يُقسم أيضًا؛ ويُسمى هذا النوع من الخبر الخبر الإنكاري.

هذا التقسيم للخبر مقصورٌ على إطار الجملة، ولا يذكر لنا أي درجة للقطع أو التأكيد يقدم النص الكامل.

إن أحد الجوانب التي يهتم بها محللو الخطاب في تحليل عمل اللغة دراسة درجة قَطعية الكلام (modality). وفي كتاب «مدخل إلى النحو الوظيفي (An Introduction to Functional Grammar)^(١٤) يذكر هاليداي M. A. K Halliday ثلاث وظائف أساسية للغة:

١- الوظيفة الفكرية (ideational) التي يبيّن الشخص من خلالها تجربته وإحساسه إزاء العالم الخارجي.

٢- الوظيفة التفاعلية (interactional) حيث يستفيد القائل أو الكاتب من قضية لكي يتصل بالآخرين.

٣- الوظيفة النصية (textual) التي من خلالها ينظم القائل أو الكاتب الرسالة المبنية على الوظيفتين السابقتين في صورة قولٍ أو نصٍّ مكتوب (أو في صورةٍ أخرى ممكنة) وينقلها إلى الآخرين.

أحدُ مجالات الوظيفة التفاعلية بيانُ درجة القطعية (modality) في الكلام. وميزانُ القطعية هي نظرة القائل أو الكاتب فيما يتصل بدرجة النجاح في إكمال العمل. ويستطيع المحللون، بفضل تحديد المستويات المختلفة للقطعية والعلاقات اللغوية المحددة لكل منها المتعلقة بدرجة قطعية نصٍّ، تقديم الاستنتاجات، ثم باستعمال الأساليب الإحصائية المناسبة يقدمون تفاسير مناسبة للنتائج المستفادة. جاء تقديم هذين النموذجين لبيان أن تحليل وحدات من الجملة (فضلاً عن تحليلات الجمل الموجودة) يُظهر حقائق أكثر اتساعاً وجديّة في شأن النص ومناسبتة لمقتضى الحال (مقصود علم المعاني).

٢- تأثير العوامل الثقافية والاجتماعية والإيديولوجية في اللغة:

أدخلت طريقة التحليل النقدي للخطاب، من أجل تفادي أوجه القصور الموجودة في تحليل الخطاب الشائع في علم اللغة، مفهومات من قبيل القدرة والإيديولوجية أيضاً في تحليل الخطاب، وربطت استعمال اللغة بسياقات أوسع اجتماعية وثقافية، واستفادت في الوقت نفسه من الطرائق الدقيقة في تحليل النصّ بالأسلوب المتبع في تحليل الخطاب. وتُجمع الطرُق المختلفة في التحليل النقدي للخطاب على «المضي إلى ما هو أبعد من

مقارنةً تحليليةً بين الخطاب وعلم المعاني
التوصيف اللغوي، لكي نستطيع الحصول على الإبانة، والإشارة إلى أن الفوارق الاجتماعية
قد انعكست في لغة الناس وفي ألسنتهم. كذلك لا بدّ، بمساعدة هذه الطرق، من القدرة
على كشف هذه الفوارق الاجتماعية وتغيير شروطها»^(١٥).

ويحصل تبلور عوامل من قبيل القدرة والإيديولوجية بطريق تركيبات خاصة في النص
تسمى بنى الخطاب (discourse structures)؛ لأنّ هذه التركيبات بعضها متّصل بعلم اللغة
وبعضها الآخر بعلم اجتماع المعنى. وبعض هذه التركيبات معروفة في علم المعاني، من مثل:
استعمال المجهول في مقابل المعلوم أو العكس؛ حذف المسند إليه، اختيار الدور. بعض آخر
منها نتائج بحوث في علم اللغة ودّرس الخطاب، وفي حال استعمالها في مجال علم المعاني
يمكن أن تقدّم تحليلاً إضافياً، مثل الاستفادة من الأنماط المختلفة للجُملة، واختيار مفردات
وتعابير خاصة (التسمية)، والبيان بصورة الجنس أو النوع، والبيان بصورة المحدد أو غير
المحدد، والبيان بالصورة الشخصية أو غير الشخصية.. وغير ذلك^(١٦).

وإنّ منجزات بحوث علم اللغة وبحث الخطاب أكثر من القضايا السابقة، وهي
تزداد يوماً بعد يوم. وعند ربط علم المعاني بهذه المنجزات واستفادته أدوات من أدواتها
سيحتل منزلة أسمى من المنزلة التي هو عليها اليوم؛ وعلى هذا النحو نكون قد استطعنا
إيجاد ترابط مبارك بين الميراث الثقافي والعلمي لأجدادنا ومنجزات العصر.

١٥ - بينكوك، الستر: «گفتمانهای قیاس ناپذیر»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی؛ فصلنامه علوم سیاسی، ش٤،

١٣٨٧ش، ص١١٨-١٥٧.

١٦ - بار محمدی، لطف الله: نفسه. وفي هذا الكتاب، بالمناسبة، حدّد عددًا من المؤلفات المتصلة بالخطاب في
اللغة الفارسية.

ابتغاءً زيادةً قبولِ عِلْمِ المعاني الفارسيِّ وجاذبيته، يُقترح أن ندمج الموروثَ المستمدَّ من اللّغة العربيّة بالمنجزات الجديدة في حقول النّقْد الأدبيّ الجديد، من قبيل تحليل الخطاب، والتّحليل النقديّ للخطاب، والنّحو الوظيفيّ، والنّقْد البلاغيّ. وعلى هذا النحو سيمكّن عِلْمُ المعاني، مستعملاً أدواتٍ فعّالة، من إجراء تحليلٍ أكثر جِدِّيّة وعمقاً للتّصوُّص الأدبيّة، وسيظفر بمنزلة أسمى في فضاء البلاغة الفارسيّة.

وعِلْمُ أن أهمّ التحدّيات التي يواجهها عِلْمُ المعاني أمران، وخذةُ التّحليل وتحديدُ العوامل المؤثّرة في توليد القول؛ واقترح لإزالة هذه النقائص، إضافةً إلى تعريفٍ أدقّ لـ«مقتضى الحال في الكتابة»، أن يُستفاد في اختيار وخذة التّحليل وتحديد العوامل المؤثّرة من منجزات عِلْمِ اللّغة في مجال تحليل الخطاب.

كان هدفُ كاتب المقال مجردَ عَرْض اقتراح، وقُدّمت إيضاحاتٌ مختصرة في شأن حدود الموضوع. وبدهيّ أن تنفيذ هذا الاقتراح منوطٌ بإجراء بحثٍ جامع وكامل في هذا المجال.

والسّلام.

المصادر

- ۱ - سلطانی، علی أصغر؛ قدرت، گفتان وزبان؛ چاب اول، تهران، نشرنی، ۱۳۸۴.ش.
- ۲ - شمیسا، سیروس؛ معانی؛ چاب اول، تهران، نشر میترا، ۱۳۸۴.ش.
- ۳ - علوی مقدّم، محمد ورضا أشرف زاده؛ معانی و بیان؛ تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۴.ش.
- ۴ - فصلنامه علوم سیاسی، ش ۴، ۱۳۷۸.ش.
- ۵ - مکاریک، ایرناریا؛ دانش نامه نظریه های ادبی معاصر؛ مترجم: مهران مهاجر، محمد نبوی؛ چاب اول، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۴.ش.
- ۶ - یار محمدی، لطف الله؛ گفتان شناسی رایج و انتقادی؛ چاب اول، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳.ش.



ثَنَائِيَّةُ الْجَمَالِ وَالْجَلالِ في تجربة عمر أبي ريشة الشعرية

ما أحسبُ أنّ دارسًا يذيع سرًّا حين يذهب إلى القول إنّه توافر للشاعر عمر أبي ريشة كثيرٌ من الخاصّيات التي ضمنت لفته الشعريّ تميّزًا ونفردًا بين جمهرة معاصريه من الشعراء. وقد يقول معترضٌ: إنّ هذا يمكن أن يقال في أبي ريشة وفي سواه من الشعراء. فنقول عندئذ إنّ هذا صحيحٌ، لكنّ هذا التميّز في شعر أبي ريشة مما يؤنسه من له أدنى حظٍّ من تذوق الشعر وتبين وجوه الجمال فيه. والصّحيح أنّ هذه «النكهة» الريشية، إنّ جاز القول، لها أكثرٌ من باعث، يتّصل شطرٌ منها بذات الشاعر المبدعة، ويرجع شطرٌ آخر إلى حياته وقراءاته وأسفاره.

وإن لم يكن من شأن هذا العرّض أن يقف بالقارئ عند الخيوط الدقيقة لنسيج «التجارب الشعرية» عند أبي ريشة، فإنّ ما يرمي إليه صاحبُ هذه الورقة هنا هو الوقوفُ عند باعثين إبداعيين قويين، كان لهما تأثيرٌ بينُ المعالم في العالم الشعريّ لهذا الشاعر الكبير. ذانك الباعثان هما «الهوى» في صورة الثنائية المعهودة: رجل وامرأة؛ و«الهوى» في صورة محبة الأمة والوطن. وإذا كانت الصورة الأولى تجليًا عاليًا للجمال ومثالًا من أمثلته الرائعة، فإنّ الثانية صورةٌ ذاتُ طابعٍ جلاليّ مهيب.

ثُنَائِيَّةُ الْجَمَالِ وَالْجَلَالِ فِي تَجْرِبَةِ عَمْرٍاءِ رِيْشَةِ الشَّعْرِيَّةِ
 أُتِيحَ لِأَبِي رِيْشَةَ أَنْ يَنْشَأَ فِي أَحْضَانِ جَوْ بَيْتِي وَمَحِيطِ عَائِلِيَّ وَجَّهَتْ فِيهِ مَخِيلَةَ
 الصَّغِيرِ وَتَفْكِيرَهُ إِلَى مَا فِي الْوُجُودِ مِنْ صُورِ الْجَلَالِ وَالْجَمَالِ. وَلَسْنَا هُنَا بِصَدَدِ الْحَدِيثِ
 عَنِ طَبِيعَةِ هَذِهِ الْبَيْئَةِ وَعُنَاصِرِ التَّأْثِيرِ فِيهَا. لَكِنَّا نُوَكِّدُ أَنَّ الرُّوْحَ الْمَنْفَعِلَ الْمُبْدِعَ عِنْدَ هَذَا
 الشَّاعِرِ تَرَاءَى لَهُ مِنْذُ الْبَدْءِ أَنَّ الْجَمَالَ مَرْتَبُطٌ بِالْجَلَالِ، وَلَنْ يَكُونَ لِلأَوَّلِ آيَةٌ قِيَمَةٌ مَا لَمْ
 يَكُنْ لَهُ مِنَ الثَّانِي مَا يَضْمَنُ بَقَاءَهُ. وَهَذَا فِي نِطَاقِ الْوَاقِعِ الْخَارِجِيِّ الَّذِي يَجِدُ أَصْدَاءَهُ فِي
 الدَّاخِلِيَّةِ الشَّاعِرَةِ؛ حَيْثُ اعْتَقَدَ الشَّاعِرُ أَنَّ شَيْئًا مِنَ التَّوَاظُنِ يَنْبَغِي أَنْ يَقُومَ فِي الْمَحِيطِ
 بَيْنَ الْجَمَالِ وَالْجَلَالِ. وَالْمَلَاخِظُ فِي تَجْرِبَةِ الشَّاعِرِ عَمُومًا أَنَّهُ يَنْطَلِقُ مِنَ الْإِحْسَاسِ بِأَنَّ
 الْاسْتِغْرَاقَ فِي الْاسْتِمْتَاعِ الْجَمَالِيِّ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَسْتَمِرَّ دُونَهَا قَيْدًا أَوْ حَدًّا، بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَبَادِرَ
 الْإِنْسَانَ إِلَى إِحْدَاثِ ضَرْبٍ مِنَ الْمَوْقِفِ الْجَلَالِيِّ الْمَوَازِي. وَإِذَا كَانَ فِي طَبِيعَةِ التَّأَمُّلِ
 الْجَمَالِيِّ رَاحَةٌ وَانْسِيَابٌ وَلَذَّةٌ، فَإِنَّ فِي طَبِيعَةِ الْمَوْقِفِ الْجَلَالِيِّ أَلْمًا وَمَشَقَّةً وَعَتَّةً. وَقَدْ أَدْرَكَ
 عَمْرٌ هَذَا تَمَامًا، وَرَبَّمَا تَمَثَّلَ لَنَا خَيْرَ تَمَثُّلٍ فِي قَصِيدَةٍ لَهُ بِعَنْوَانِ «صَلَاةٍ» (الديوان - دار
 العودة - المجلد الأول، ص ١٢):

رَبِّ طَوَّقَتْ مَغَانِيَّ ————— سَنَا جَمَالًا وَجَلَالًا
 وَنَثَرْتَ الْخَيْرَ فِيهِنَّ - يَمِينَنَا وَشَمَالًا
 وَتَجَلَّيْتَ عَلَيْهِنَّ - صَلِيْبًا وَهَلَالًا!
 رَبِّ هَذَا جَنَّةُ الدُّنْيَا - عَبِيرًا وَظَلَالًا
 كَيْفَ نَمَشِي فِي رَبَاهَا الـ خُضْرُ، تَيْهًا وَاحْتِيَالًا
 وَجِرَاحُ الذَّلِّ نَخْفِي ————— هَا عَنِ الْعِزِّ احْتِيَالًا
 رُدَّهَا قَفْرَاءَ إِنْ شئتَ ————— وَمَوْجَهَا رِمَالًا

نَحْنُ نَهْوَاهَا عَلَى الْجَدِّ بٍ إِذَا أَعْطَتْ رَجَالًا!

وحركةُ الشُّعُورِ عندَ عُمُرٍ تدفعُ بموجباتٍ متلاحقةٍ لا تكادُ الأولى تنتهي حتَّى تتبعها رادِفَتُها، مما يولِّدُ هذا اللَّهَاتَ والتوتُّرَ الذي يحسُّ به متلقِّي القصيدة؛ إذ يجدُ نفسه في توثبٍ متلاحقٍ لتوالي «اللذَّعات» الشعورية؛ هذا التَّوَالِي المعتمدُ على إخبارٍ متوالٍ بأدواتِ العَطْفِ، مَتَلُوًّا باستفهام الإنكار. وكلُّ ذلك مما يشدُّ النَّفْسَ ويُحدثُ فيها الإدهاشَ المتلاحقَ حتَّى النَّهَايةِ، التي تمثَّلُ هنا في البيت الأخير:

نَحْنُ نَهْوَاهَا عَلَى الْجَدِّ بٍ، إِذَا أَعْطَتْ رَجَالًا

ولعلَّه ملاحظٌ هنا أنَّ الجَمَالَ، عندَ الشَّاعرِ، لا ينبغي أن يكونَ من دون جلال. بل إنه يستغني عن الجَمالِ حين يكونُ في ذلك إيجادٌ لـ «الجلال». ولا ريبَ في أنَّ «الْقَفْرَ» و «أمواج الرمال» و «الجذب» جميعًا مجالٌ للجلال متمثلاً بنماذجٍ من المغالبةِ والقَهْرِ والعنتِ والقوَّةِ. وكأنَّ الجلالَ ينبغي أن يظلَّ ماثلاً ليحيا الجمالُ تحت رايته. ولعلَّ ما يُحيطُ ببعضِ الزَّهْرِ من شوكٍ ضروريٍّ لإبقائه ناضراً جذاباً. إنَّ ذاكرةَ الشَّاعرِ تحتزنُ مادَّةً هائلةً من صُورٍ وأحداثٍ ونماذجٍ، وهي تُستدعى حين يريدُها الشَّاعرُ كلَّمَحِ البَصْرِ، وهو أمرٌ عرفه النِّقَّادُ عندَ شكسبيرٍ مثلاً. وليس بعيداً أن يتذكَّرَ عُمُرٌ أنَّ الجَمَالَ وحده كثيرٌ ما كان مدعاةً نَهْبٍ واغتصابٍ، فيكونُ من حظِّ جلالٍ يحميه. وتاريخُ الإنسانيةِ يشهدُ لهذه المقولة، كما تنتصرُ لها فكرةُ المرأةِ العربيةِ التي قرَّعتُ أبا عبد الله الصَّغِيرِ (آخر ملوك بني الأحمر في الأندلس)؛ لأنه لم يحمِ وطنه، فخرج منه هائماً على وجهه راضياً بالإياب، حيث قالت له بلسان أحد الشعراء فيما بعدُ:

ابكِ مِثْلَ النِّسَاءِ مُكْكاً مُضَاعاً لِمَ تَحَافِظُ عَلَيْهِ مِثْلَ الرِّجَالِ

ثُنَائِيَةُ الْجَمَالِ وَالْجَلالِ فِي تَجْرِبَةِ عَمْرِ أَبِي رِيْشَةَ الشَّعْرِيَّةِ
 وَلَا نَسْتَعْرَبُ بَعْدَ هَذَا تَضْحِيَّةَ أَبِي رِيْشَةَ بِالْجَمالِ تَطَلُّبًا لِلْجَلالِ. بَلْ إِنَّهُ يَرَى ضَمْنًا
 أَنَّ الْوَجُودَ الْحَقِيقِيَّ مَرهُونٌ بِشَيْءٍ مِنَ الْعَناءِ وَالْعَنَتِ. وَمَا أَجْمَلَ مَا يَحْدُثُنَا فِيلْسُوفُ
 الشَّرْقِ الْعَلَامَةُ مُحَمَّدُ إِقبالٍ عَنِ أَعْمَارِ الدَّوَلِ الَّتِي يَقُولُ إِنَّهَا تَبْدَأُ بِقَناءَةٍ وَتَنْتَهِي بِقَيْنَةٍ، وَبَيْنَ
 الْقَناءَةِ وَالْقَيْنَةِ يَمْتَدُّ الْجَمالُ الْمُحْفَوفُ بِالْجَلالِ فَيُؤوِلُ إِلَى جَمالٍ بِلَا جَلالٍ، وَيَكُونُ
 الْاضْمِحْلالُ وَالتَّلَاشِي. وَقَلَّ أَنْ تَخْلُو تَجْرِبَةٌ عُمَرُ مِنْ هَذَا «التَّجاور» بَيْنَ حَسِّ الْجَمالِ
 وَحَسِّ الْجَلالِ، بَلْ إِنَّ إِرْثَ الْأَجْدادِ لِلأَحْفادِ لَيْسَ إِلَّا أَثْرًا مِنْ آثارِ صُورٍ لِتَجَلِّيَّاتِ
 الْجَلالِ. وَلِذَلِكَ يَقُولُ عَمْرٌ فِي قَصِيدَةٍ أُخْرَى عَنوائِها «بِلادِي» (الدِّيوان، ص ٤٥٠)، وَقَدْ
 أَلْقاهَا فِي حَفْلِ تَأْيِينِ السِّيَاسِيِّ الرَّعِيمِ سَعْدِ اللَّهِ الْجابِرِيِّ:

هَيْكَلُ الخُلْدِ لَا عَدْتِكَ الْغَوادِي أَنْتَ إِرْثُ الْأَعْجادِ لِلأَعْجادِ
 بوركْتَ فِي هَواكَ كُلِّ صِلاةٍ صَعَدَتْها حِناجِرُ العُبادِ
 مِنْكَ هَبَّتْ سُمْرُ الرِّجالِ وَأَدَمَتْ حَاجِبَ الشَّمْسِ بِالقَناءِ المِيادِ
 وَالْمِروءاتُ، كُلُّ ما حَمَلَتْها البِيْدُ - فِي طَولِ سَيرِها مِنْ زادِ
 هَتَفَتْ بِالْجِهادِ حَتَّى تَشْطَئِي كُلُّ نَاجٍ عَلى صَخورِ الجِهادِ

هَكَذا يَرَسُمُ الشَّاعِرُ الطَّرِيقَ لِأُمَّتِهِ، وَإِنَّهُ طَرِيقٌ واحِدٌ، طَرِيقُ سُمْرِ الرِّجالِ، الَّذينَ
 يَمْتَشِقُونَ بِأَيْدِيهِمُ القَناءَ المِيادِ، فَيُذْمَونَ حَاجِبَ الشَّمْسِ، وَتَشْطَئِي «تَيْجانُ الباطل» عَلى
 صَخورِ الجِهادِ. تَلَكُمُ ثَمَرَةُ الجِهادِ، وَهُوَ شَكْلٌ عالٍ مِنْ أَشْكالِ تَجَلِّيِ الْجَلالِ؛ لِأَنَّ أَساسَهُ
 الصَّبْرُ وَالْمِغالِبَةُ وَالقَوَّةُ. وَتَظَلُّ «البِيْدُ» عِندَ عُمَرُ رَمَزَ مِثْلِ أَعلى جِلالِيٍّ مُوظَّفٍ لِتَحقيقِ
 الْجَمالِ. وَلَا شَكَّ أَنَّ الأَمْرَ يَرْتَبِطُ هَنا بِأَشْخاصٍ تاريخِيّينَ، جَآؤُوا إِلَى هَذِهِ الحِياةِ فَأَحدِثُوا
 انْعِطافًا فِي رِكبِها، وَهُم رُسُلٌ، وَأَبْطالٌ مِنْ مِثْلِ عَمْرِ بْنِ الخُطَّابِ، وَخالِدِ بْنِ الوَلِيدِ،

وأبي عبيدة، وسواهم. ويقف الشاعرُ في قصيدته السابقة على قبر سعد الله الجابري، ويستشرف الأفقَ البعيد، أفقَ المستقبل الآتي، فيقرأ في صحيفةٍ من صحائفه أن الخلودَ من حظِّ أناسٍ قدّموا لأمتهم كلَّ نفيس، وقضوا في معارجِ إعلائها ورفعِ راياتها:

وغداً تهدأ الشجون، ويخبو
لاعجُ الشوقِ في الضلوع الصّوادي
وتمرّ الأجيالُ سائلةً: مَنْ
كان سعدٌ، وماله من أيادي
مَنْ تراه بين الملوك وبين الـ
فاتحينَ الغزاةِ والقوادِ
أيها السائلون، كم زيف الدرُّ -
وأمسى قلائدَ الأجيادِ
كم قبورٍ تنفس الطيبُ منها
ما حدا باسمها على الدهرِ حادِ
ربّ ثاوٍ وراءها كان في قا
فلة الحقِّ خيرَ ساعٍ وفادِ
ودمُ المؤمنينَ ما ضاعَ عند الله -
أجرًا، إن ضاعَ عند العبادِ

وأساسُ التقويم عند عمرٍ هو جلالٌ مُفضٍ إلى جمال؛ ولا يستحقّ الثناء من أبناء الأمة إلا من قدّم في محراب الجلال برهانًا. وفي هذه القصيدة يتتقى الشاعرُ أحدَ المواقف النبيلة لسعد الله الجابري، وذلك حين يقبض المحتلُّ الفرنسيُّ على رفيقه في الجهاد، إبراهيم هنانو، ويأتون به مثخنًا بالجراح، ويسألونه عن صحبه وعمّن زوّده بالسلاح في موقفٍ مرعب. فيُطلّ سعدٌ ثابتَ الجنان، ويعلن مسؤوليته:

سألوه عن صحبه فأبى أن
يقفِرَ الغابُ من حمى الأسدِ
فسرى الصمّت، يحبسُ النفسَ -
المتعبَ في رهبةِ القضاء البادي
وإذا زارةٌ يموج لها الجمعُ -
وتذوي صخابةِ الإرعادِ
وإذا سعدُ الأبيّ مطلٌّ
ثابتَ العزمِ مطمئنٌ الفؤادِ

ثُنَائِيَةُ الْجَمَالِ وَالْجَلَالِ فِي تَجْرِبَةِ عَمْرِ أَبِي رِيثَةَ الشَّعْرِيَّةِ

صَاحٍ: إِنِّي فَرِنْدُ كُلِّ حُسَامٍ شَهْرَتُهُ كَفُّ الْعُلَا لِلْجِلَادِ
 كَيْفَ أَغْفُو عَلَى فِرَاشِ الْأَقَاحِي وَهَنَانُو عَلَى فِرَاشِ الْقَتَادِ
 وَيَقْرَبُ بَأَنَّهُ هُوَ الَّذِي قَدَّمَ لَهُ السَّلَاحَ، وَيَا جَمَالَ الْمَوْتِ حِينَ يَكُونُ فِي سَبِيلِ قَضِيَّةٍ:
 أَنَا زَوْدُتُهُ بِمَا أَبْقَتِ الْأَيَّامُ - فِينَا، مِنْ عُدَّةٍ وَعَعْنَادِ
 فَاغْسِلُوا ذَلَّ كَيْدِكُمْ بِدِمَائِي وَاحْمِلُوا هَامَتِي عَلَى الْأَعْوَادِ
 حَبَّذَا الْمَوْتُ إِنْ رَأَيْتُ عَلَى مَوْتِي - حَيَاةَ لِأُمَّتِي وَبِلَادِي!
 وَلَعَلَّ الْبَيْتَ الْأَخِيرَ خَيْرٌ مَا يَصَوِّرُ مَا قَصَدَ إِلَيْهِ الْعَرَضُ، وَهُوَ الْمَوْتُ الْمَفْضِي إِلَى
 حَيَاةٍ؛ أَيِ الْجَلَالِ الْمَفْضِي إِلَى جَمَالٍ.

وَإِذَا كُنَّا قَدْ قَلْنَا إِنَّ تَجْرِبَةَ عُمَرِ الشَّعْرِيَّةِ قَلَّمَا تَتَجَاوَزُ هَذَا الْمَحْوَرَ الثَّنَائِيَّ: هُوَ
 الْجَمَالِ الْأَنْثَوِيِّ، وَهُوَ الْوَطْنَ وَالْأُمَّةَ، فَإِنَّ مَا يَدْخُلُ فِي صَمِيمِ هَذِهِ التَّجْرِبَةِ «أَشَدُّ
 جِرَاحِ الْأُمَّةِ إِيْلَامًا»؛ جُرْحُ فَلَسْطِينَ الَّذِي لَا يَنْدَمِلُ. وَيَرَى عُمَرُ، بِاسْتِشْرَافِ الشَّاعِرِ
 وَحَدْسِهِ، أَنَّ طَرِيقَ الْخِلَاصِ دَائِمًا هُوَ طَرِيقُ «الْجِهَادِ». وَمَا الْعُرُوبَةُ لَوْلَا قَبْسٌ مِنْ ضِيَاءِ
 النَّبَوَّةِ. مَا قِيَمَةُ الْحَشْدِ الْبَشَرِيِّ لَوْلَا أَثَارَةٌ مِنْ رُوحِ إِلَهِيَّ يَقْلِبُ الْمَوَازِينَ وَيَغَيِّرُ الْأَشْيَاءَ.
 وَضِيَاعُ فَلَسْطِينَ يَعْنِي ضِيَاعَ جِزءٍ هَادٍ مِنْ سَنَا النَّبَوَّةِ:

أَيُّ فَلَسْطِينَ، مَا الْعُرُوبَةُ لَوْلَا قَبْسٌ مِنْ سَنَا النَّبَوَّةِ هَادٍ
 كُلُّ حَرْفٍ مِنْهَا لِهَاءٌ مِنَ الْعَلْبَاءِ - سَالَتْ كَرِيمَةَ الْإِنْشَادِ
 كَيْفَ لَا تَمْتَشِقُ النَّجْوَمَ ذِيَادًا عَنْ حِمَى السَّيِّدِ الْمَسِيحِ الْفَادِي
 أَمَّا الدَّرْسُ الْفَدِّي الَّذِي تَعَلَّمَهُ عُمَرُ مِنَ الْوُجُودِ فَهُوَ دَرْسٌ وَاحِدٌ، دَرْسُ الْجَلَالِ
 الَّذِي يَحْمِي الْجَمَالَ:

إِنِّهَا سُنَّةُ الْوَجُودِ، فَشَعْبٌ لِبِقَاءِ، وَأَخْرُ لِنَفَادِ
فَعَلَى الْحَادِثَاتِ أَنْ تَتَوَالَى وَعَلَيْنَا الْوُقُوفُ بِالْمُرْصَادِ

والحقُّ أنَّ صورةَ العالمِ الذي نحيا فيه اليومَ تُرينا مبلغَ صدقِ هذا الحدسِ الشعريِّ، الذي باح به الروحُ الشعريُّ عندَ عمَرِ أبي ريشة، عالمِ الغالبِ والمغلوبِ. ولا ينبغي أن يُنسى هذا المبدأُ في غمرةِ مثاليَّةِ يدعو إليها أناسٌ بالقول ويفعلون نقيضها في الحياة. وقد أتقن العربُ في حينٍ من الدهرِ هذا الدرسَ، وطبقوه في ساحاتِ الحياة، وآتى أكله حضارةً لا تزال إلى اليومِ نعشو إلى ضيائها.

وربَّما كان أظهرَ مثالٍ لتركيبيةِ الجمالِ والجلالِ عندَ عمَرِ ما جاء في قصيدته الموسومة بـ«في طائفة»، وقد نظَّمها سنة ١٩٥٣م، حين كان في رحلةٍ إلى الشيلي، وكانت إلى جانبه حسناءُ إسبانيوليةً، تحدَّته عن أجدادها أجدادها القدامى، العرب، وهي لا تعرف جنسيَّةَ محدَّثها. يقول:

ووثبتُ تَسْتَقْرُبُ النِّجْمَ مَجَالَا	وتهدأتُ تَسْحَبُ الذَّيْلَ اخْتِيَالَا
وَجِيَالِي غَادَةٌ تَلْعَبُ فِي	شَعْرَهَا الْمَائِجِ غُنْجَا وَدَلَالَا
طَلْعَةٌ رَيَّا وَشَيْءٌ بَاهِرٌ	أَجْمَالُ؟ جَلُّ أَنْ يُسْمَى جَمَالَا
فَتَبَسَّمْتُ لَهَا فَا بْتَسَمْتُ	وَأَجَالْتُ فِيَّ الْحَاطَا كُسَالَا
وَتَجَاذَبْنَا الْأَحَادِيثَ فَمَا	انخفضتُ حِسًّا وَلَا سَفَّتُ خِيَالَا -
كُلُّ حَرْفٍ زَلَّ عَنْ مَرَشْفِهَا	نَثَرَ الطَّيْبَ يَمِينًا وَشِمَالَا
قَلْتُ يَا حَسْنَاءُ مَنْ أَنْتِ وَمِنْ	أَيِّ دَوْحِ أَفْرَعِ الْغَصْنِ وَطَالَا؟
فَرَنْتُ شَاخِضَةً أَحْسَبُهَا	فَوْقَ أَنْسَابِ الْبَرَايَا تَعَالَا

تُنَائِيَةُ الْجَمَالِ وَالْجَلَالِ فِي تَجْرِبَةِ عَمْرٍاءِ رِيْشَةِ الشَّعْرِيَّةِ

جَنَّةِ الدُّنْيَا سَهْوًا وَجَبَالًا
ذَكَرَهُمْ يَطْوِي جَنَاحِيهِ جَلَالًا
بِالمُرُوءَاتِ رِيَاخًا وَرِمَالًا
وَتَخَطُّوا مَلْعَبَ الغَرْبِ نِضَالًا
وَتَحْدَى، بَعْدَ مَا زَالُوا، الرِّوَالًا
إِنْ تَجِدُ أَكْرَمَ مِنْ قَوْمِي رَجَالًا

وَأَجَابَتْ: أَنَا مِنْ أُنْدَلُسٍ
وَجُدُودِي، أَلْمُحُ الدَّهْرَ عَلَى
بُورِكَتِ صَحْرَاؤُهُمْ كَمْ زَخِرَتْ
حَمَلُوا الشَّرْقَ سِنَاءً وَسَنَى
فَنَمَا المَجْدُ عَلَى آثَارِهِمْ
هَؤُلَاءِ الصَّيْدُ قَوْمِي فَانْتَسَبُ

برؤاها، وتجاهلتُ السُّؤالا

أطرقَ القلبُ، وغامتُ أعيني

على هذا النحو يؤول الجمالُ في صداه الأخير إلى جلالٍ عند هذا الشاعر الكبير. ويغدو نزرًا يسيرًا أن ترى في العالم الشعري لهذا الشاعر جمالًا لا يلابسه جلال. وأحسب أن هذا منهجٌ خاصٌ يشترك فيه عمر، إلى حدٍّ ما، مع عدد من مشاهير شعراء العالم. ومصدره، فيما يخيل إلينا، تكوّنٌ روحيٌّ خاصٌ لا يقف عند ظواهر الأشياء، بل يجوز ذلك إلى اللباب والجواهر، فتكون من ذلك هذه المزاوجة الرائعة بين تجليات للجَمالِ والجَلالِ.



إشراقات الحضارة العربية الإسلامية في باصرة الدكتور شوقي أبو خليل

تُبرز قائمة مؤلفات الدكتور شوقي أبو خليل باحثًا فعّالًا في ميدان الثقافة العربية الإسلامية في الوقت الرَّاهن. والمستيقنُ أنَّ المرحلة التي قدّم فيها الدكتور أبو خليل مؤلفاته لا تمثل - على الحقيقة - لحظات ازدهار في عمر الثقافة العربية الإسلامية، على الجملة، بل يمكن القول بحيدة تامّة: إنَّ جمهرة المؤمنين بعبقريّة هذه الأمة وتميّزها كانوا في موقف الدِّفاع، فحسب. فقد قويت جبهة المهاجمين، وتعدّدت أسلحتهم، وأعلنوا مقاصدَهم ومراميهم.

وليس غريبًا في هذا السِّياق التاريخيِّ لحال الثقافة العربية الإسلامية أن يقف أبو خليل في جبهة المنافحين الأشداء في معركة الدِّفاع عن قيمِّ الأمة. ويجد الرَّجل في تخصّصه في التاريخ مجالًا رحبًا لإبراز الحقيقة، والانتصار لها، والدِّعوة إليها. وفي كلّ ما قدّم د. أبو خليل من مؤلّفاتٍ ومقالاتٍ ومحاضرات كان لسانُ حاله يردّدُ:

أولئك آبائي، فجئني بمثلهم إذا جمعنا، يا جريراً، الجامعُ
ليس لأنّ الماضي هو وحدَه ما ينبغي أن نقف عنده، دون أن نتجاوزه إلى الحاضر
والمستقبل، بل لتأكيد أنّ حضارة الإسلام العظيمة أثمرت خيرَ الجنى وأسماه وأروعَه.

والدعوة المفهومة هنا دعوة إلى سياق حضاري إيماني علمي، ينبت رجالاً كأولئك الذين أنبتهم تربة الإسلام إبان ازدهار المسلمين وقوتهم.

ويفهم متأمل آثار الدكتور أبو خليل أنه مشدود إلى هذه الكينونة الحضارية التي أنبت هذا النبات الحسن، وإلى تأكيد أن البناء على أسسها قمين بإعادة النماء والقوة إلى أمة العرب المسلمين.

ولم تقف جهود الدكتور أبو خليل عند إبراز هذا السياق الحضاري المتميز، بل انشغل كثيرًا بالرد على من ينالون منه ويدلسون عليه، ويتغاضون عن إنجازاته. وكأنه يردد مقولة الشاعر العربي الكبير عمر أبو ريشة:

أنا من أمة أفاقَت على المَجْدِ دِ، وأغفَت مغموسة في الهوانِ
عرشها الرثُّ من حرابِ المغيرِ ن، وأعلامها من الأكفانِ

وليس من شأني هنا أن أعرض لقيمة الإنجاز الذي حققه الدكتور أبو خليل في كليته، بل سأقصر الحديث في المتسع المتاح هنا على واحد من آثاره الكثيرة، وهو كتابه الذي يحمل العنوان: (الحضارة العربية الإسلامية)، وموجز عن الحضارات السابقة.

وقد أتيت لي أن أدرس بعض مباحث هذا الكتاب لطلاب قسم اللغة العربية في بلدة الزنتان في الجماهيرية الليبية في مطلع التسعينيات من القرن المنصرم، عندما كنتُ مُعازراً إلى ما عُرف بعدُ بـ (جامعة الجبل الغربي) في ليبيا. والكتاب الذي درّستُ بعضاً من مباحثه آنئذ جزءاً من الكتاب الذي صدر في صورته الكاملة عن دار الفكر في دمشق عام ١٩٩٤م.

والحق أن الكتاب - خاصة في الصورة التي ظهر عليها أخيراً - على قدر كبير من

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ _____ ٦٢٣
القيمة؛ لأسباب كثيرة، أكتفي هنا بالإشارة إلى واحدٍ منها، إخاله أساسياً لدى من
يتصدّى للحديث عن الحضارة العربية الإسلامية.

وما أعنيه هنا أن الدكتور أبو خليل انبرى للكتابة عن حضارة أمته العظيمة من
موقع الأهلية العلمية والشعورية. وتعني الأهلية العلمية عندي الإلمام التام بعناصر
المادة العلمية بالتقاطها من مظاتها البعيدة، وبلورتها في صياغات قادرة على تقديمها
التقديم العلمي المنشود. وقد أثبت الدكتور أبو خليل في هذه الوجهة براعةً واضحة
المعالم أهله لأن يجمع بين المادة العربية الإسلامية الأصلية، التي تثبت قائمة مصادره
فيها خبرةً واسعة وعمقاً يُغبط عليها، وبين المادة الغربية الحديثة التي تتكئ في كثير من
الأحيان على معطيات علمية رصينة. ويتراءى لي أن الدكتور أبو خليل يحسن قراءة
التون المكتوبة بالإنكليزية، وربما الفرنسية، وقد عوّل عليها في مواضع من كتابه.

أمّا ما أسميته (الأهلية الشعورية)، فأعني به: قوة الانتفاء الذي يديه المؤلف نحو
أمته. وإخال أن هذا العنصر من أبرز العناصر التي ينبغي أن يتحلّى بها من يهتئ نفسه
للكتابة في شأن من شؤون الثقافة العربية الإسلامية. وأستطيع أن أصف من يمتلك
الملكتين المشار إليهما بـ (العارف المحب).

وقد عبّر المفكر والشاعر الإسلامي الكبير محمد إقبال (ت ١٩٣٨م) في قصيدتيه
الرائعتين المترجمتين إلى العربية (شكوى وجواب الشكوى) عن حاجة الأمة إلى هذا
الصنف من المفكرين العشاق، وبيّن أن غيابهم عن الساحة من أسباب تخلف المسلمين:
أرى التفكير أدركه خمولٌ ولم تبق العزائم في اشتعالِ
وأصبح وعظكم من غير سحرٍ ولا نورٍ يطلُّ من المقالِ

وعند الناسِ فلسفةٌ وفِكْرٌ ولكنْ أين تلقينُ (الغزالي)

وجلجلةُ الأذانِ بكلِّ أرضٍ ولكنْ أين صوتٌ من بلالٍ

منائرُكم علتْ في كلِّ حيٍّ ومسجدُكم من العبادِ خالي

وأقول باطمئنانٍ تامٍّ: إنَّ الدكتور أبو خليل كتب في الحضارة العربية الإسلامية بهذا المزاج الذي يجمع بين سعة المعرفة وحرارة العشق لهذا الصنيع، الذي يقدمه لأبناء أمته. وإخاله عبّر تمامًا عن روح الإسلام الحضاريِّ والعلميِّ حين استشهد في أول كلامه في المقدمة بالكريمتين:

(يا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ إِنَّا اللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) [الحجرات: ١٣/٤٩].

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) [الإسراء ١٧/٧٠].

ولعلَّ أظهر خصيصةٍ للحضارة العربية الإسلامية أنَّها أسَّست على مبدأ تكريم الله

تعالى بني آدم، أي: تكريم الإنسان الحامل للأمانة، أيًا كان هذا الإنسان. ومن هنا أشرقت شمسُ الإسلام على أرجاء البسيطة تحمل لخلق الله جميعًا النور والهداية والصَّلاح. وقد جعل ذلك كلُّه علمًا كبيرًا كمحمد إقبال ينشد:

أنا أعجميُّ الدنِّ لكنْ خمرتي صنعُ الحجازِ وكرّمها الفينانِ

إن كان لي نغمُ الهنودِ ولحنُهم لكنْ هذا الصوتُ من عدنانِ

ويؤنسُ المتأملُ الرّوحَ الحضاريِّ الإسلاميِّ الذي صدر عنه الدكتور أبو خليل حين

يجده يُثني في السّطر الثاني من مقدّمة كتابه على نبيِّ هذه الأمة، مُحمّد بن عبد الله عليه

الصّلاة والسّلام القائل «وزن جبرُ العلماءِ بدمِ الشهداء، فرجح عليه». ويُفهم من ذلك أنّ

الرجل يرى - من وجهة نظر إسلاميةٍ جديرةٍ بالاحترام - أنّ التآليف في نُصرةِ الحقيقة التي جاء بها الإسلامُ العظيمُ ضربٌ من البذل يفوق الجهاد في ميدان القتال. ولعلّك لا ترى الدكتور أبو خليل يُغفل هذا التصوّر. ولسنا نغادر الحقيقة حين نزعم أنّ الأمة ظلت بخير ما بقيت تأخذ بهذا المبدأ، وتجعل كلّ جهدٍ فكريٍّ وعلميٍّ إنّما يقدره الله وحده سبحانه.

ويقدّم الدكتور أبو خليل أكثر من تعريفٍ للحضارة يستمدّها من مصادرٍ عربيةٍ وغربيةٍ، وينتهي به المطافُ إلى تعريفٍ بدا أكثر دقّةً وشمولاً، وذلك حين يقول: «إنّ الحضارة هي محاولاتُ الإنسان الاستكشافَ والاختراعَ والتفكيرَ والتنظيمَ والعملَ على استغلال الطبيعة؛ للوصول إلى مستوى حياة أفضل، وهي حصيلةُ جهود الأمم كلّها» (الحضارة العربية الإسلامية ص ٢٠).

ويلاحظ المتأمل هنا أنّ الدكتور أبو خليل يسلم بالرأي الذي يقول: إنّ مواجهة الظروف القاهرة في بيئةٍ معيّنة تساعد على ظهور حضارةٍ متقدّمة إلى حدّ ما. والحق أنّ مثل هذا التصوّر يحظى بكثيرٍ من أسباب الصحة. وثمة أشياءٌ آخر كان ينبغي أن تعطى اهتماماً خاصّاً، كقضية الوحي الذي أتى به الرّسلُ عليهم الصّلاة والسّلام، وهو ضربٌ من المعرفة الإلهية يبيّن للناس الكيفية التي ينبغي أن يتعاملوا بها مع أشياء الوجود، كما يبيّن كتابٌ سهاويّ مثل القرآن الكريم الخطوط العامّة لنشأة حضارات التاريخ، والعوامل التي عملت على ازدهارها وارتقائها، وتلك الأخرى التي قوّضت أركانها. وإنّ في هذه النقطة بالذات كان لا غنى عن الحديث عن خصوصيات حضاريةٍ لحضارات الأمم المختلفة؛ ذلك أنّ العقل الغربيّ المادّي لا يرى سوى وجهٍ واحد من عوامل ظهور الحضارات، وليس في وسعه أن يرى الأسباب الحضارية المتوارية وراء غلالة العالم المادّي.

ثمة إشرافاتٌ داخليةٌ بعثها الإسلامُ في نفوس المؤمنين به وقلوبهم وعقولهم؛ لينبتق من ذلك بعد أمِدٍ قصيرٍ عمرانٌ حضاريٌّ تكلم بلغه السماء فوق هذه الأرض. وثمة شواهدٌ وأدلةٌ تبدو في غاية البساطة والضآلة، ولكنها في ميدان الحركة والفعل على قدر كبير من الأهمية. ألم يقل نبيّ هذه الأمة عليه الصلاة والسلام: «مَنْ بدا جفا؟ أي: من سكن البادية غلظ طبعه وخشن. ثم إنّه ما كان يأذن بسهولة بالخروج من الحاضرة إلى البادية. ولستُ هنا في مقام من يعدّد أسباب التحضّر ذات المصدر الغيبيّ، بل أجد نفسي أسترق المثلّ لأقدمه في مضيق البحث في أسباب نشوء الحضارات.

والصّحيحُ أن الدّكتور أبو خليل لم يغفل ما نحن في صدده تمامًا، بل كان الأمر - فيما يرى - في حاجة إلى مزيد استجلاء لطبيعة (النمو) في الحضارة العربية الإسلامية. هذا النمو الذي اعتمد أساسًا على رؤية المسلم أنّ كلّ ما في السماوات والأرض بما فيه الإنسان، هو مُلكُ الله سبحانه. ومن هنا بدا للمسلم، المتخلّي عن مُراد الطالب لمراد الله، أنّ كلّ خطوةٍ يخطوها يجب أن تكون خالصةً لمولاه.

ومن هنا نفهم مقالة ذلك الجندي المقاتل في جيش عمر على لسان شاعرٍ عربيّ حديث:

إنّا نقاتلُ كي يرضى الجهادُ بنا ولا نقاتلُ كي يرضى بنا عمرُ

وقد حدّد الدكتور أبو خليل في هذا المجال عددًا من المعايير التي توضع في الحسبان عند تقييم أي مظهر حضاريّ. وجعل في طبيعة ذلك «النظرة إلى الإنسان وموقعه ومكانته في إطار هذه الحضارة، وفي إطار الفلسفة السياسيّة والاجتماعيّة السائدة» (الحضارة ص ١٠). وهده التأمّل إلى عدد من الدّعائم التي قام عليها صرْح الحضارة العربية الإسلامية التي لاحظ أنّها هي الحضارة الحقيقيّة.

وأهمّ هذه الدعائم فيما يرى: الإيمانُ بالله الواحد الخالق قيوم السماوات والأرض.. واحترامُ العقائد الأخرى.. وفرضُ العِلْمِ على المسلمين جميعاً، ورفعُ مكانة العِلْمِ والعُلَمَاءِ.. وجعلُ التكافل الاجتماعيِّ سِمَةَ الإيمان، وإنزالُ السلوك الطيّب والخلُق القويم مُنزَلاً عَلِيّاً (الحضارة ص ١١-١٣).

ويرى الدكتور أبو خليل أنّ للحضارة ستّة مظاهر أو مجالٍ هي: المظهر السياسيّ، والمظهر الاقتصاديّ، والمظهر الاجتماعيّ، والمظهر الدينيّ، والمظهر الفكريّ، والمظهر الفنيّ. وقد حكمت هذه التجلّياتُ آفاقَ المادّة العِلْمِيّة التي عرضها في الحيز الذي خصّ به الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

وقد كان الدكتور أبو خليل موفقاً إلى حدّ كبير حين تنبّه إلى المكونات الحضاريّة القديمة والأصليّة للبيئة التي انطلق منها الإسلام، فقدّم مادّة طيّبة في حديثه عن حضارة الشعوب التي دخلت في دين الله أفواجاً في بلاد الرّافدين والشّام، ووادي النيل وفارس، وبلاد ما وراء النّهر. ويساعد ذلك قارئ كتابه على فهم الإطار العامّ، أو الحاضن، الذي نشأت فيه حضارة الإسلام، والمعطى التاريخيّ والحضاريّ والعقليّ الذي أفادت منه وأضافت إليه وتقدّمت به.

ولعلّ من الأسئلة الخطيرة التي يثيرها الدكتور شوقي أبو خليل قبل مباشرة موضوع الحضارة العربيّة الإسلاميّة هذا السّؤال: هل هناك حضارة عربيّة إسلاميّة؟ وقد هيّأ هذا لتقديم مفهوم سديد للحضارة يجعلها صنيعاً مشتركاً للإنسانيّة كلّها، وذلك حين يقول: «الحضارةُ بساطٌ نسجته وتسجّه أيدي كثيرة، كلّها تهبه طاقاتها، وكلّها تستحقّ الثناء والتقدير، ولا ننكر أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة اعتمدت في نموّها

وتطوّرها وازدهارها على حضارات عربيّة وشرقيّة سبقتها، ولكنها واصلت العطاء، وقدمت إلى بساط الحضارة ما طُلب منها وأكثر» (الحضارة ص ١٨٥).

ويلحظ المتأمل مرّة أخرى أنّ الدكتور أبو خليل كان شديد الانشغال بما يمكن تسميته (بَيّ عنق الحقيقة) ابتلي به عدد كبير ممّن أرخوا للحضارة الإنسانيّة، من الغربيّين وغيرهم. أولئك الذين أرجعوا إلى الإغريق كلّ فضل في بناء الصرح الحضاريّ الإنسانيّ. ويؤكد الدكتور أبو خليل وجهة النظر المقابلة التي تذهب إلى أنّ الإغريق مُضيفون فقط إلى البُنيان الحضاريّ، وليسوا في حالٍ واضعي الأساس أو مخترعين. ويدلّل على مذهبه بشهادات مؤرّخين أوروبيّين للحضارة لم يُعهم التعصب ولم يستبدّ بهم روح الهيمنة، من أمثال ديورانت الذي يستشهد الدكتور أبو خليل بقوله: «إنّ اليونان لم ينشئوا الحضارة إنشَاءً؛ لأنّ ما ورثوه منها أكثر ممّا ابتدعوه، وكانوا الوارث المدلّل المتلاف لذخيرة من الفنّ والعلم، مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين، وجاءت إلى مدائنهم مع مغامر التّجارة والحرب» (الحضارة ص ١٨٥/ عن قصة الحضارة ١٠/٢).

ويُبرز الدكتور أبو خليل إسهام الحضارة الإسلاميّة في الحضارة الإنسانيّة في جملة أمور. ويؤكد أنّ «المنهج العلميّ هو أجلّ خدمة أسدتها الحضارة الإسلاميّة إلى العالم؛ فالإغريق (اليونان) اقتبسوا ونظّموا وعمّموا ووضعوا النظريّات، ولكنّ روح البحث والتدقيق والتحقيق للوصول إلى المعرفة اليقينيّة وطرائق العلم الدّقيقة والملاحظة الدّائبة، كانت عربيّة في المزاج الإغريقيّ، والمسلمون هم أصحاب الفضل في تعريف أوروبة بهذا كلّ، فالعلم الأوروبيّ مدينٌ بوجوده للمسلمين» (الحضارة ص ١٩٠).

وللحضارة العربيّة الإسلاميّة أيضًا فضلُ الحفاظ على الميراث الحضاريّ القديم

واليونانيّ وتسلمه إلى الأوروبيين بعد استيقاظهم من غفوتهم في عصور الظلام، وذلك بعد أن أقبل المسلمون على هذا الميراث يقرؤون ويتأملون ويعدّلون وينظّمون ويضيفون.

وينتبه الدكتور أبو خليل إلى أمرٍ على قدر كبير من الأهميّة في شأن حضارة العرب المسلمين، وهو أنّه لأوّل مرّة في تاريخ الإنسانيّة يغدو البحثُ والكشفُ وتعرّفُ خواصّ الأشياء والإفادةُ من الطّاقات الكامنة في موجودات الحياة في ظلّ الإسلام، جهودًا يكسب بها المسلمُ مرضاة ربّه سبحانه، ويحقّق بها فوزًا لا يني يطلبه ويسعى إليه بكلّ ما أوتي من قوّة؛ ذلك أنّها الحضارة التي أوحى إلى نبيّها: (اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) [العلق: ٣/٩٦ - ٥]. وإنّه من هذه الآية الكريمة وأمثالها انطلق في أرض الله موكبُ حضاريّ من نوع جديد، موكب كان يرى في كلّ حركةٍ يتحرّكها الإنسانُ إمكانيّةً للظفر برضا الله سبحانه؛ وما أجمل ما قال شاعرُ الإسلام محمد إقبال في هذا المعنى:

وكانَ أبخرها رمالُ البيدِ	بلغتْ نهايةَ كلّ أرضٍ خيلنا
بالنصر أوضَحَ من هلال العيـدِ	في محفِلِ الأكوانِ كان هلالنا
للمجدِ تُعلن آيةَ التّوحيدِ	في كلّ موقعةٍ رفَعنا رايّةً
إلا عبيدًا في إسمار عبيدِ	أمم البرايا لم تكن من قبلنا
من بعْدِ أصفادٍ ودُلّ قيودِ	بلغتْ بنا الأجيالُ حرّياتها

ومما يسجّل توفيقًا وإحسانًا لمؤلّف (الحضارة العربيّة الإسلاميّة) أنّه يفتح فصول كتابه بآياتٍ كريمة، أو أحاديثٍ نبويّة شريفة، أو أقوالٍ مأثورة، تومئ مضموناتها إلى الإطار العامّ الذي يزمع الحديث فيه. ومن هذا القبيل أنّه حين شرع بالحديث عن

الحضارة العربية الإسلامية بما سماه (لمحة تاريخية) أورد في الجانب الأيسر من أعلى الصحيفة هاتين الآيتين: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (١٠٧) قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٠٨) [الأنبياء ٢١/١٠٧-١٠٨].

ويخال المدقق أن هاتين الكريمتين تنطويان على جملة ما يميز الحضارة الإسلامية: فالنبي محمد عليه الصلاة والسلام لم يُرسل إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ. وما أوحى إليه من ربه إنما هو توحيد الألوهية، والمطلوب ممن أرسل إليهم إنما هو التسليم بذلك تسليماً مطلقاً.

وقد حكمت هذه المبادئ حركة المجتمع المسلم في الآفاق جميعاً، وهكذا بدأ الدكتور أبو خليل حديث الحضارة العربية الإسلامية بخلاصة سريعة لحياة الرسول الأكرم عليه الصلاة والسلام منذ الولادة إلى الانتقال، مُتبعاً ذلك بالحديث عن خلفائه الراشدين الأربعة رضوان الله عنهم وشيء من سيرهم، ثم ما أعقب ذلك من سلسلة الدول الإسلامية المتعاقبة.

ويلفت الانتباه في حديث الدكتور أبو خليل عن تاريخ الحضارة إعطاؤه حيزاً واضحاً لعوامل الاضمحلال والتقهقر التي تفتك بالدول الراعية للحضارات. ففي حديثه عن الدولة الأموية مثلاً يقول: «سقطت الدولة الأموية سنة ١٣٢هـ = ٧٥٠م لأسباب كثيرة؛ منها نظام ولاية العهد الذي أوصل إلى الحُكم أحياناً من ليس أهلاً له.. والروح العصبية هي السبب الثاني لسقوط الدولة الأموية، تلك الروح التي بُعثت بين القبائل العربية، كما بدأ التعصّب للعرب يظهر على الألسنة، وفي نتاج الفكر، وفي سياسة الدولة» (الحضارة ١٩٩-٢٠٢).

ومثل هذا فعل عند حديثه عن سقوط دولة بني العباس والدويلات التي قامت على

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٦٣١
أنقاضها في بلاد الإسلام، ويُنبئ مثل هذا الاهتمام بعوامل الانحدار، بقصدٍ إلى الاعتبار
والاعتاظ؛ وهو أساسٌ من الأسس الكبيرة التي ألحَّ القرآنُ الكريم على أن يبنِي الخلقُ
عليها تفكيرهم وتصوّرهم وسلوكهم، وذلك في الكثير الكثير من مثل قول الله سبحانه:
(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ..)
[يوسف: ١٢/١٠٩]، وقوله سبحانه: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) [محمد ٤٧/١٠]. والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة،
وتشير في جملتها إلى مصدرٍ عظيمٍ من مصادر المعرفة بتأمل حال الأقسام السابقة.

على أن جمهرة حديث الدكتور أبو خليل عن الحضارة الإسلامية دارت حول
النظام السياسي والإداري للدولة العربية الإسلامية. ونجد ثمة حديثاً مسهباً عن
مصادر التشريع ونظام الحكم والخلافة والوزارة والإمارة والحسبة والقضاء وولاية
المظالم والشرطة والدواوين وبيت المال والبريد والجيش والأسطول.

ويظل حديثه عن سمات حكومة الرسول، عليه الصلاة والسلام، وخلفائه من
المباحث التي تضيء على الكتاب قدرًا من الجدة في الاستنتاج والبراعة في معالجة المسائل.

ويمكن القول: إنَّ العقل المتأمل لحضارة الإسلام عند الدكتور أبو خليل متمتعٌ
بقدر كبير من حرّية الحركة والتبصّر، ربّما بسبب قراءاته الواسعة في القديم والحديث،
وتأمله جيّدًا لما يقول الغربيّون في شأن هذه الحضارة. ولعلّ في هذه النقطة خصوصيةٌ لما
كتبه الدكتور أبو خليل ويكتب. والذي آذُنٌ لنفسه بقوله هنا هو أنّ الدكتور أبو خليل
يدرك عظم المؤامرة وضخامة المخطّط، أليس هو ابن فلسطين الغالية التي تمتدّ سلسلةُ
التآمر الحديث عليها لما يربو على قرنٍ؟.

على أنّ ثمة أمرًا آخر كانت عين عقل الدكتور أبو خليل ترنو إليه وهو يكتب عن حضارة الإسلام، وذلكم هو وحدة المسلمين وأخوة الإسلام، بل الأخوة الإنسانية؛ ولذلك لستُ إخالُك تجد في (الحضارة العربيّة الإسلاميّة) ما يمكن أن يسيء إلى أحد من المسلمين أو غيرهم. ولعلّ الكثير ممّا أخذ على من كتبوا في تاريخ الإسلام وحضارته مبعثه الإخلال بهذا المطلب. ويستحقّ منهج الدكتور أبو خليل في هذا الشأن أن يكون أسوة تُتمثل لدى من يتصدّون للتأليف في هذا المجال.

وحين ينتقل الدكتور أبو خليل إلى الحديث عن (الحياة الفكرية) في ظلّ الإسلام يفتح بقول رائع لأحمد تيمور من كتابه (المهندسون في العصر الإسلامي) هو قوله عن العرب المسلمين: «لما ألقوا عصا التسيار، واطمأنت بهم الدار، لم يلبثوا أن نشطوا للفتح الثاني، وهو الفتح العلميّ، فأتوا في الفتحين على قصر المدّة بما لم يبق له مثل في الأمم السالفة، وكان من ذلك أنهم ملكوا ناصية العِلْم كما ملكوا ناصية العالم» (حضارة ص ٤٣٩).

والحقّ أنّ القدرة على انتقاء الشواهد معلّم من معالم تفوّق مؤلّف (الحضارة العربيّة الإسلاميّة)، فيما يكتب. وتشدّ المرء هذه الحكاية التي يرويها في صدد الحديث عن تقدير ولادة أمر المسلمين للعِلْم وأهله، وذلك إذ يقول: «قال أبو معاوية الضّرير - وكان من علماء الناس - : أكلت مع الرشيد يوماً فصبّ على يديّ الماء رجلاً، فقال لي: يا أبا معاوية، أتدري من صبّ الماء على يديك؟ فقلت: لا، يا أمير المؤمنين، قال: أنا، فقلت: يا أمير المؤمنين، أنت تفعل هذا؟ ودعوتُ له. فقال الرشيد: إنّها أردتُ تعظيم العِلْم» (الحضارة ص ٤٤١).

وربّما كان من إضافات (الحضارة العربيّة الإسلاميّة) ما عمد إليه الدكتور أبو

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٦٣٣
خليل من ردِّ شُبُهاتِ المبغضين، ودَحْضِ دعاويِ المفتريين الذين يجعلون شعارًا لهم المثلَّ
الذي يُنسب إلى أحد أكاسرة فارس، وأورده الشاعِرُ العربيُّ أبو نُواسٍ في بيتٍ له، وهو:
«مِنْ فُرْصَةِ اللَّصِّ ضَجَّةُ السُّوقِ».

وقد اتسع المجالُ الذي خصَّ به الدكتور أبو خليل صنيعٌ هؤلاء في كتابه. ويقع في
الصِّميمِ من هذا التوجُّه كلامُه، في تضاعيفِ الحديثِ عن المكتباتِ في الحضارةِ العربيَّةِ
الإسلاميَّةِ، على ما أعطاه عنوانُ (العصور الوسطى). وقد بيَّن تحت هذا العنوانِ
التجنيُّ الكثير الذي عمد إليه نفرٌ من الدَّارسين، وذلك إذ يقول: «وبعد هذا كله، يقع
بعضُهم في خطأٍ عظيمٍ، عندما يعمِّمون قائلين: العصورُ الوسطى عصورُ ظلامٍ،
وتحريقٌ للعلماء، ومحاربةٌ للمعرفة. وهذا حقٌّ لا ريبَ فيه، ولكنه ينطبق هناك عندهم،
في أوروبا وحدها، عندما كانت تحاطب الإنسان بقولها: «أطع وأنت أعمى». وهذا
يقابله في الفترة ذاتها في حضارتنا العربيَّةِ الإسلاميَّةِ: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ
صَادِقِينَ) [البقرة ٢/ ١١١]، و(قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ) [الأنعام: ٦/ ١٤٧]. تحريقُ العلماء كان عندهم، هناك في أوروبا
لا في بغداد ودمشق والقاهرة وقرطبة. ثلاثُ مئة ألفٍ عوقبوا على آرائهم في أوروبا؛
أُحرق منهم اثنان وثلاثون ألفًا أحياءً، كان منهم العالمُ الطبيعيُّ برونو (Brunoe) الذي
قال بتعدُّدِ العوالم، فحُكِمَ عليه بالقتل وأحرق ميتًا، وعوقب العالمُ الطبيعيُّ الشهير
غاليليو بالقتل؛ لأنَّه اعتقد بدوران الأرض حول الشمس، وحُبس دي رومنس في رومة
حتَّى مات، ثمَّ حوكت جثَّته وكتبه، فحُكِمَ عليها بالحرق» (الحضارة ص ٤٤٩ - ٤٥٠).
وعندما يعرض الدكتور أبو خليل للمظهرِ العلميِّ للحضارةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ لا

٦٣٤ = إشراقات الحضارة العربيّة الإسلاميّة في باصرة شوقي أبو خليل

يملك إلا أن يكتب بنشوة وبهجة تطفح عباراته بأماراتها وأدلتها. ولا يمكن فهم هذا إلا بما حمله أبو خليل بين جنبيه من إخلاصٍ لأُمَّته، وإدراكٍ ممتاز للجوانب المشرقة في إنجازها الحضاريّ، الذي ظلّ على امتداد قرونٍ معيّنًا لارتقاء عقليّ وعلميّ لشعوب وأجناسٍ ظلّت زمنًا طويلًا تبتهج بالظلام وتُعلي له المنازل.

وابتغاءً بيان هذا الملحظ في سلوك الدكتور أبو خليل وهو يدوّن حضارة أُمَّته، أدعوك إلى أن تصغي معي إلى هذه العبارات التي لا أشكّ في أنّ كاتبها كان يكتب وهو ممتلئ بهجةً ورضا وإيمانًا بهذا الذي يقوله: «وهكذا... كان العلاج بالبيمارستان النُوريّ، الذي أنشأه نورُ الدّين بدمشق عام ١١٦٠م، مجانيًا للفقراء وللأغنياء سواء بسواء، دون أن يكلف المريض درهمًا واحدًا، بل كانوا يُمنحون لدى خروجهم من المستشفى ثيابًا ونقودًا تكفيهم للعيش دون عمَل في فترة النقاهة». «لقد كانت المعالجة بالموسيقا، والترويح عن المرضى وتسليتهم عن آلامهم بالقصاصين والمنشدين، ولمن يخرج من البيمارستان عند بُرئه كسوةً، وخمسُ قطعٍ من الذهب، إعانةٌ حتّى تنتهي فترة نقاهته». «ولقد ظلّ ثلاثة قرونٍ يعالج المرضى من غير أجرٍ، ويمدّهم بالدواء من غير ثمن، ويقول المؤرّخون: إنّ نيرانه ظلّت مشتعلّة لا تنطفئ ٢٦٧ سنة» (الحضارة ص ٥٢٠).

أمّا الخاتمة التي أعدّها الدكتور أبو خليل لكتابه وأعطاهها عنوان: (أثر الحضارة العربيّة الإسلاميّة في النهضة الأوروبيّة)، فقد جاءت خلاصةً مركّزة طيّبة لذلك التأثير الفعليّ الذي تركته الحضارة العربيّة الإسلاميّة في نهضة أوروبا. وإذا كان كثير من أقلام الغربيّين يضيق ذرعًا بالحديث عن أيّ فضلٍ للعرب المسلمين على الغربيّين، فقد جاء الدكتور أبو خليل ليضع يده على غير قليل من المصادر المهمّة التي أرخت للحياة

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٦٣٥
العِلْمِيَّة في الغرب، واعترفت بالآثار الطَّيِّبة لشمس الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة في ثُرْبَة
العِلْم الغربيِّ والنهضة الغربيَّة.

وفي هذا المعنى يقول الدكتور أبو خليل: «قامت صيحاتٌ عِلْمِيَّة موضوعيَّة
منصفة، وعلى قَلَّتْها أعطت حضارتنا وأعلامها الكبار جزءًا ولو يسيرًا من الحقِّ
والإنصاف، فكتابُ زيغريد هونكه (شمس العرب تسطع على الغرب) مشهورٌ
معروف، وكتاب غوستاف لوبون (حضارة العرب) معروفٌ أيضًا، وقدم ماكس
فانتيجو كتابه (المعجزة العربيَّة) Le Mircale Arabe، وفي مؤتمر الحضارة العربيَّة
الإسلاميَّة الذي عُقد في جامعة برنستون في واشنطن عام ١٩٥٣م، تقرّر أن كلَّ الشواهد
تؤكِّد أن العِلْم الغربيَّ مدينٌ في وجوده إلى الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، وأن النهج
العِلْمِيَّ الحديث القائم على البحث والملاحظة والتجربة، والذي أخذ به علماء أوروبا،
إنما كان نتاجَ اتِّصال العلماء الأوروبيين بالعالم الإسلاميِّ، عن طريق دولة العرب
المسلمين في الأندلس» (الحضارة ص ٥٩٠).

وأما القولُ الأخير لنا في هذه المندوحة فهو أن الدكتور شوقي أبو خليل، فيما
أسداه للحضارة العربيَّة الإسلاميَّة من صنيعٍ طيبٍ مبارك، ليستحقَّ من المخلصين من
أبناء هذه الأمة التبجيل والتقدير؛ فإنَّ ما كتبه عن حضارة أمته هو ذوبٌ روحه الرّاقِي
وقلبه العاشق وعقله المستنير وخُلُقُه السَّنيِّ. وقد أصاب الغرض وأزال المرض، فجزاه
الله عن كلِّ ما صنعَ خيرَ الجزاء، وحباه القوَّة على العطاء، وأحسنَ إليه في هذه الفانية
وفي الأخرى الباقية.



دَرْسُ إِيْزوتسو القُرْآنِيّ فِي مِرآةٍ عَرَبِيَّةٍ

«أَقْلُ مَا يَجِبُ أَنْ يَقومَ بِهِ البَاحِثونَ المُسلمونَ فِي هَذا المَجالِ أَنْ

يَعرَفوا بِإِحسانِ المُخْلِصِ المُنصِفِ، وإِساءةِ المُسيءِ الجائرِ»

التَّهامي نقره

ملخّصُ البَحثِ:

يَرمي هَذا البَحثُ إلى استِخلاصِ الرّؤيةِ العَرَبِيَّةِ لدراساتِ البَحثِ اليابانيّ

توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu (١٩١٤ - ١٩٩٣م)، التي طَبَّقَ فِيها مُعطياتِ فِرْعِ

من فِرْعِ عِلْمِ الدَّلالةِ Semantics فِي ثلاثِ دراساتٍ للقُرْآنِ. والدَّراساتُ المُعنيَّةُ هي:

١ - اللهُ وَالإنسانُ فِي القُرْآنِ - دراسةٌ دَلاليَّةٌ لِنَظرةِ القُرْآنِ إلى العالَمِ. وقد صَدَرت

أوّلَ مرَّةٍ بِعنوانِ

GOD AND MAN IN THE KORAN

Semantics of the Koranic Weltanschauung

عن مَعهدِ كيو لِلدراساتِ الثَّقافيَّةِ واللُّغويَّةِ فِي طوكيو عامَ ١٩٦٤م.

٢ - المَفهوماتُ الأخلاقِيَّةُ - الدِينِيَّةُ فِي القُرْآنِ. وقد صَدَرتِ أوّلَ مرَّةٍ بِعنوانِ:

THE STRUCTURE OF THE ETHICAL TERMS IN THE KORAN

عن مَعهدِ كيو المُشارِ إليه قَبْلُ، عامَ ١٩٥٩م. ثمَّ نُشرتِ مَعدَّلَةً عامَ ١٩٦٦م تحتِ عَنوانِ:

ETHICO-RELIGIOUS CONCEPTS IN THE QUR'AN

٣ - مَفهومُ الإِيْمانِ فِي عِلْمِ الكَلامِ الإِسلاميِّ - تَحليلُ دَلاليّ لِالإِيْمانِ وَالإِسلامِ.

وصدرت أوّل مرّة بعنوان:

THE CONCEPT OF BELIEF IN ISLAMIC THEOLOGY –
A SEMANTIC ANALYSIS OF IMĀN AND ISLAM

عن معهد كيو نفسه عام ١٩٦٥م.

وأعدت مؤسّسة وَقَف الكتاب الإسلاميّ في ماليزية Islamic Book Trust نُشِرَ هذه الدّراسات الثلاث في تواريخ مختلفة بعد عام ٢٠٠٢م، في كوالا لامبور. وقد نُشرت ترجماتٌ عربيّة لهذه الدّراسات الثلاث، المؤلّفة أصلاً بالإنكليزيّة، بعناية الأستاذ الجامعيّ السّوريّ عيسى علي العاكوب، كاتب هذا البحث، وصدرت التّرجماتُ عن دار نُشر الملتقى في مدينة حلب السّوريّة.

ويسعى البحثُ الذي بين أيدينا إلى تحقيق هدفه بتأمّل استجابات مجموعة من الباحثين العرب لما أنجزه إيزوتسو في هذه الدّراسات. ولكون ترجمات هذه الدّراسات إلى العربيّة قد صدرت في سُوريّة، جاء معظمُ هذه الاستجابات من أساتذة جامعيّين سُوريّين مهتمّين بتطبيق مناهج دَرُس حديثة في دراسة القرآن، ويتولّون غالباً مناصبَ تدريسيّة في كليات الشّريعة. والطّابعُ المميّز لاستجاباتهم أنّها جاءت في صورة تعريفات بهذه الدّراسات، وبيانٍ لقيمة منجزات علم اللّغة الحديث في فهم القرآن واستخلاص المبادئ العامّة التي تحكم طريقة تقديم مقاصده وتحقيق أهدافه.

وسيقف البحثُ عند المسائل الآتية:

١- إيزوتسو وجهوده في الدّرس القرآنيّ.

٢- موقع إيزوتسو في مخطّط الدّرس القرآنيّ الاستشراقيّ ومقاصده.

٣- مواقف عربيّة من منجز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ:

أ- مواقفٌ إعجابٍ وتقديرٍ.

ب- مواقفٌ انتقاصٍ وتحذيرٍ.

٤- خلاصةٌ استنتاجاتٍ للبحث.

١- إيزوتسو وجهوده في الدرس القرآني:

وُلِدَ توشييهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu في طوكيو عام ١٩١٤م، وتخرّج في جامعة كيو Keio University في طوكيو. وقد درّس في جامعة كيو هذه (١٩٥٤ - ١٩٦٨م)، وفي معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مغل McGill University (مونتريال، كندا)، وفي المعهد الملكيّ لدراسة الفلسفة في إيران. وكان أستاذًا فخريًا Professor Eméritus في جامعة كيو، وعضوًا في الأكاديمية اليابانية. ترجم القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية؛ وتمثّل أعماله الأخرى في:

- في الإنكليزية له: الله والإنسان في القرآن God and Man in the Qur'an، والمفهومات الأخلاقية - الدينية في القرآن Ethico-Religious Concepts in the Qur'an، ومفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ The Concept of Belief in Islamic Theology، ودراسة مقارنة للمفهومات الفلسفية الرئيسة في التصوّف والطاوية A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (في مجلدين)، ومفهوم الوجود وحقيقته The Concept and Reality of Existence.

- وفي اليابانية له: تاريخ الفكر الإسلاميّ History of Islamic Thought، والفلسفة الصوفية Mystical Philosophy (في مجلدين)، والثقافة الإسلامية Islamic Culture، والوعي والذات Consciousness and Essence، والكون وأضداد الكون Cosmos and

Anti-Cosmos، وآثارٌ أخرى. وقد توفّي إيزوتسو في ٨/ تموز من عام ١٩٩٣م.

ويلاحظ في هذه الآثار عمقُ تحصيل إيزوتسو في الثقافة الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ. كما يُلاحظ رحابةُ الفضاء المعرفيّ الذي جال فيه عقله، إذ يُقال إنّه يُتقن عددًا كبيرًا من اللّغات الشّرقية والغربيّة؛ الأمرُ الذي هبّا له، بمساعدة عوامل أُخرى، أن يُلمّ بخيوطٍ أساسيّة لنسيج ثقافات كثيرة في الشّرق والغرب. وفي شأن الإسلام وثقافته واللّغة العربيّة، تُظهر آثاره تمكّنًا واضحًا من الثقافة العربيّة القديمة في أصولها المختلفة. وجليّ تمامًا إتقانه لغة الشعر الجاهليّ ولغة القرآن الكريم. وتقدّم آثاره الثلاثة التي ترجمناها إلى العربيّة، وأشرنا إليها قبل، دلائل قويّة على تمكّنه في مجال فهم النصوص القديمة في العربيّة، وتقديمه تعديلاتٍ لرواياتٍ بعض النصوص، تبدو أدنى إلى الصّحة.

وفي مجال دَرْس القرآن خاصّة قدّم إيزوتسو ثلاث دراساتٍ أُشير إليها قبل، وطبّق فيها مُعطيات فرع لعلم الدلالة Semantics بيّنه إيزوتسو على هذا النحو: «إنّ علم الدلالة، كما فهمته، دراسةٌ تحليليّة للتعبير المفتاحيّة key-terms في لغةٍ من اللّغات ابتغاء الوصول أخيرًا إلى إدراكٍ مفهوميّ للنظرة إلى العالم Weltanschauung لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللّغة أداةً، ليس فقط للتحدّث والتفكير، بل أيضًا، وهذا أكثرُ أهميّةً، لتقديم مفهوماتٍ وتفسيرٍ للعالم الذي يحيط بهم. وإذ يفهم علم الدلالة على هذا النحو، يكون نوعًا مما يُسمّى بالألمانية Weltanschauungslehre، أي دراسةً لطبيعة النظرة إلى العالم، وبنية هذه النظرة، لدى إحدى الأمم في مرحلةٍ مهمّة من تاريخها، وذلك من خلال تحليلٍ منهجيّ منظمٍ a methodological analysis للمفهومات

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٦٤١
الثقافية الرئيسية، التي أنتجتها الأمة نفسها وبلورتها في المفردات المفتاحية الدالة-key-
words في لغتها^(١).

والذي يبدو من استجابات عددٍ من دارسي القرآن العرب، في ثلاث السّنوات
الأخيرة، أنّ هذه الدراسات على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية، وتقدّم في مبادئها النظرية وفي
تطبيقاتها أساساً لدّرسٍ علميٍّ جديدٍ ومفيدٍ للقرآن الكريم؛ وسيأتي في تضاعيف هذا
البحث تفصيلٌ لمعظم هذه الاستجابات.

٢- موقع إيزوتسو في مخطّط الدّرس القرآني الاستشراقي ومقاصده:

امتلكت منجزاتُ الفكر الاستشراقيّ منذ القرن الثامن عشر إغراءً دفع كثيراً من
المفكرين المسلمين إلى الاهتمام بما كتبه المستشرقون عن الإسلام ومصدريه الأساسيين،
القرآن والحديث، ونبهه العربيّ الذي بُعث بهذا الدين^(٢). وقد حدّد بعضُ الباحثين
العرب عواملَ هذا الإغراء بما يأتي: ١- حبّ الاطلاع على آراء المفكرين غير المسلمين
في الإسلام وفي كتابه وفي نبیه، و٢- الرّد على مطاعن المتعصّبين منهم على الإسلام وعلى
صاحب الدّعوة في نُبوته وصلته بالقرآن؛ لدخض أقوالهم وتفنيدهم افتراءاتهم والكشف
عن حقيقة ما يخفون وراء المسوح الدينيّة أو العلميّة، من أغراض استعماريّة أو نزعات
صليبيّة، و٣- التنبيه على ما وقع فيه بعضهم من أخطاء لغويّة أو علميّة أو تاريخيّة، عن

١- بين الله والإنسان في القرآن، الترجمة العربية لعيسى العاكوب، الطبعة الأولى، دار الملتقى في حلب ١٤٢٨
٢٠٠٧/٥، ص ٣٠.

٢- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية
لدول الخليج العربيّ، الرياض ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج ١ ص ٢١، من مقال للدكتور التهامي نقرة، رئيس قسم القرآن
الكريم والحديث بالكلية الزيتونية في تونس.

جهلٍ أو عن سوء فهم وضيق نظر، أو عن شطط في الافتراضات، و٤ - الإفادة من بحوث المستشرقين، وبالأخص تلك التي نلمس فيها تحرّراً من ضغوط الأيديولوجية الكنسيّة الاستعماريّة، ويغلب عليها الطابعُ العلميّ المجرد من الأهواء والأحكام المسبقة^(٣). ويرى كثيرٌ من المفكرين العرب أنّ مواقف المستشرقين الذين ألفوا عن الإسلام والقرآن والنبيّ على ثلاثة أصناف: ١ - أصحاب الكتابات العلميّة الحياديّة، و٢ - أصحاب الكتابات المعتدلة المنصّفة، و٣ - أصحاب الكتابات التي يقف وراءها الحقد والحسد والجهل أو التجاهل^(٤).

وبرغم أنّ الإطارَ الزمانيّ الذي تعرّف فيه الباحثون العرب منجزَ إيزوتسو في دراسة القرآن لا يمتدّ إلى أكثر من ثماني سنين، والمحصّل في شأن موقف الباحثين العرب من آثاره لم يكتمل، نلاحظ اختلافاً بين الباحثين العرب الذي تعرّفوا آثارَ إيزوتسو القرآنيّة في شأن عدّه واحداً من المستشرقين. فقد عدّه قليلٌ منهم واحداً من المستشرقين الذين درسوا القرآن، وينطبق عليه ما ينطبق عليهم في قابلية أعمالهم لإصابة الحقيقة ومجافاتها حين يكتبون عن الإسلام^(٥). بينما يرفض أكثرهم إقحامه في حلّبة

٣ - السابق، ص ص ٢١ - ٢٤.

٤ - أحمد عبد الرحمن: من أخطاء المستشرقين وخطاياهم - نقد الاستشراق - دراسات تطبيقية، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٣، والحديث هنا لمقدم الكتاب، عبد العظيم المطعني.

٥ - ممّن صنّفوه في زمرة المستشرقين من الباحثين العرب أحمد عبد الرحمن في كتابه «من أخطاء المستشرقين وخطاياهم»، مترجمُ كتاب God and Man in the Qur'an إلى العربيّة هلال محمد الجهاد، الذي صدرت ترجمته العربيّة لهذا الكتاب عام ٢٠٠٧م، وهو العامُ نفسه الذي صدرت فيه ترجمة عيسى العاكوب. وقد صدرت ترجمته الجهاد بعنوان: «الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم»، عن المنظمة العربيّة للترجمة في بيروت (انظر: الطبعة الأولى، ص ١٠).

فرسان الدرس الاستشراقي للإسلام وثقافته.

ويُفهم المتأمل في هذه الموضوعة أنّ إبعاد إيزوتسو ومنجزه عن الدائرة الاستشراقية يدخل، في جزء منه، في إطار تقدير أعماله والثناء عليها ونسبتها إلى الآثار العلمية الملتزمة بالتفكير العلميّ النزيه الباحث عن الحقيقة فقط. وقد حدّد بعض الباحثين العرب الأسباب التي تجعل أعمال إيزوتسو في الدرس القرآنيّ خارج دائرة الجهد الاستشراقيّ على هذا النحو: ١ - اختلاف الدافع بين الدراسات اليابانية والدراسات الاستشراقية؛ إذ تحيي الدراسات اليابانية للإسلام والعالم العربيّ، في رأيهم، ردًا على الدراسات الاستشراقية الغربية التي لا يلتزم كثيرٌ منها منهج البحث العلميّ النزيه، و٢ - أنّ إيزوتسو نفسه يؤكّد في مقدّمات كتبه في الدرس القرآنيّ عزّمه على تقديم شيءٍ جديدٍ يقدّم فهمًا أفضلَ لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدينا نحن، أهل هذا العصر، ويؤكّد مرارًا اعتمادَه التجريب والاستقراء في الحصول على النتائج، وتفاديه التآثر بالأحكام القبليّة، و٣ - ما تميّزت به أعماله من الموضوعية والحِياد العلميّ والاحترام للقرآن والإعجاب بلُغته وإحكام آياته^(٦).

وفي مقدورنا القولُ حقًا إنّ بواعث الدرس القرآنيّ عند إيزوتسو مختلفةٌ تمامًا عن بواعثه لدى جمهرة المستشرقين الدارسين للقرآن. إذ يُستخلص من روايات مَنْ عرفوا إيزوتسو شخصيًا، ومن تأمل جملة مؤلفاته، أنّه كان يسعى إلى التأسيس لفلسفةٍ شرقيّة تستطيع أن تقف في ميدان المقارنة والموازنة مع الفلسفات الغربية. وليس ذلك مستبعدًا

٦ - هذا رأي الأستاذ في كلية الشريعة من جامعة حلب، عبد الرحمن حلي، انظر مؤلفه: المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص ٦٧ - ٦٨.

حين نضع في أذهاننا اللّغاتِ الشّرقية الكثيرة التي أتقنها ودَرْسٌ قدرًا كبيرًا من ميراثها الفلسفيّ والفكريّ، والمرحلة التي عاش فيها؛ إذ شهد الحقبة الاستعماريّة لليابان ثمّ الضّربات القاصمة التي واجهتها من القوّة العسكريّة الأمريكيّة.

وثمة منطلق آخر للتمييز بين دراساته القرآنيّة والدّراسات القرآنيّة الاستشراقيّة، وهو اعتياده معطيات الدّرس الدّلاليّ الغربيّ الحديث، الألمانيّ والأمريكيّ، في تحصيل استنتاجاتٍ مهمّة في مجال فهم القرآن وتحديد نظرتة إلى العالم. وفي تناول المتأمل أن يقول إنّ المنهجية العلميّة التي طبّقها إيزوتسو في دراساته القرآنيّة، وكذلك النتائج التي استطاع أن يستخلصها، من جملة الأسباب الرّئيسة لإغرائه وألّق دراساته لدى دارسي القرآن العرب في العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين.

وإذ يجتهد بعضُ الباحثين العرب في نفي أن يكون إيزوتسو مستشرقًا، يضع في ذهنه غالبًا أن «الاستشراق في بعض مراحلها عاش في كنف الكنيسة ترعاه وتوجّهه، ولعب دورًا فكريًا خطيرًا في التمهيد للاستعمار السّياسيّ والثقافيّ والعسكريّ، وقام بحركاتٍ مريية، تهدف إلى زعزعة ثقة الشعوب المستعمرة بدينها وثقافتها وحضارتها»^(٧).

٣ - مواقف عربيّة من منجز إيزوتسو في الدّرس القرآني:

لقيت ترجماتِ دراساتِ إيزوتسو القرآنيّة إلى العربيّة اهتمامًا ملحوظًا في المدة القصيرة التي انقضت على إنجازها وتوفّرها بين أيدي الباحثين. ويقدم مظهرًا للاهتمام بها أن عددًا من الباحثين يشكو تأخّر ترجمتها إلى العربيّة إلى ما بعد عام ٢٠٠٧م، برغم أن

٧ - التهامي نقرة، رئيس قسم القرآن الكريم والحديث في الكلية الزيتونية؛ انظر في هذا الشأن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة، ج٢، ص ٢٥.

أصولها في الإنكليزية تعود إلى خمسينيات القرن العشرين وستينياته^(٨). وقد جاء معظم هذه المواقف في سياق تعريفاتٍ بأعمال إيزوتسو القرآنية المترجمة، بعد صدور الترجمة العربية لكل منها، أو في سياق بحوثٍ علميةٍ تُظهر إمكانيات الاستفادة من معطيات الدرس الدلالي Semantics. وجاء موقفٌ واحدٌ فقط، فيما نعلم، في سياق كتابٍ يتقد الدرس الاستشراقي للقرآن.

ولإعطاء صورةٍ واضحةٍ لمواقف دارسي القرآن العرب من أعمال إيزوتسو، نرى ضرورة الحديث عن صنفين من المواقف:

- مواقف إعجاب وتقدير.

- مواقف انتقاص وتحذير.

أولاً - مواقف الإعجاب والتقدير:

شهد عام ٢٠٠٧م صدورَ ترجمتين عربيتين لكتاب إيزوتسو في الإنكليزية God and Man in the Qur'an. إحداهما صدرت عن المنظمة العربية للترجمة في بيروت، والأخرى التي صدرت عن دار نشر الملتقى في مدينة حلب السورية، وقد أشرنا إليها قبل. وأعقب ذلك صدورَ ترجمةٍ عربيةٍ لدراسة إيزوتسو القرآنية الثانية في الإنكليزية التي تحمل العنوان: Ethico-Religious Concepts in the Qur'an، عام ٢٠٠٩م، وأخرى لدراسته القرآنية الثالثة في الإنكليزية التي تحمل العنوان: The Concept of Belief in Islamic Theology، عام ٢٠١٠م، وصدرت الترجمتان عن دار نشر الملتقى في حلب، كما قدّمنا قبل.

٨ - مسعود ضاهر، «الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية للعالم»، صحيفة المستقبل اللبنانية، العدد ٢٦٣٩، الأحد ١٠ حزيران ٢٠٠٧م.

وربّما بسبب القُرب من مكان صدور هذه الترجمات وسهولة الحصول عليها، جاءت الاستجابات التي نتحدّث عنها تحت هذا الصّنف من دارسين سُوريّين، وثمّة استجابة واحدة من دارس لبنانيّ.

والملاحظُ أنّ ثمّةً جامعًا آخر يجمع بين الدّارسين السّوريين الذين عرضوا لدراسات إيزوتسو القرآنيّة المترجمة إلى العربيّة، وهو أنّهم أساندةٌ في كليّة الشريعة في جامعة حلب، ولديهم اهتمامٌ بتطبيق معطيات علم اللّغة الحديث في الدّرس القرآنيّ.

والحقيقةُ أنّ الاستجابة الإيجابيّة الأولى لإحدى دراسات إيزوتسو القرآنيّة المترجمة إلى العربيّة جاءت من الباحث اللبنانيّ مسعود ضاهر، وهو مؤلّفُ كتابٍ عنونه «اليابانُ بعيون عربيّة ١٩٠٤ - ٢٠٠٤م». وقد نشر هذا الباحثُ مقالًا يعرف فيه للجمهور العربيّ الترجمة العربيّة لكتاب إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن God and Man in the Qur'an»، التي نُشرت في بيروت وأشرنا إليها قبلُ. وجاء مقالُه تحت عنوان «اليابانيّ إيزوتسو والرّؤية القرآنيّة للعالم»، ونشرته صحيفةُ المستقبل اللبنانيّة^(٩). وفي هذا المقال بيدي الباحثُ حماسةً واضحةً لترجمة الأعمال النقديّة والإبداعيّة الآسيويّة، خاصًّا منها الأعمال اليابانيّة والصّينيّة. ويرى الباحثُ أنّ تأخر صدور ترجمة عربيّة لكتاب إيزوتسو «الله والإنسان...» يقدّم مثالًا فاضحًا لإهمال العرب والمسلمين الدّراسات الآسيويّة. ويؤكّد هذا الإهمال، الذي لا مبرّر له كما يقول، بالمقارنة بين زمانِ نُشر الأصل الإنكليزيّ للكتاب عام ١٩٦٤م، وزمان نُشر ترجمته العربيّة الأولى عام ٢٠٠٧م.

وقد انشغل الباحثُ كثيرًا بإبراز التكوين العلميّ الرّصين الذي تحلّى به إيزوتسو

٩ - انظر السّابق. والمناقشة الكاملة لموقف هذا الباحث في الأسطر اللاحقة معتمدةً تمامًا على هذا المقال.

والأدوات الدَّرْسِيَّة القويَّة التي امتلكها وطبَّعها في هذه الدراسة. فيزوتسو، عنده، من أبرز الباحثين اليابانيين الرّواد في الدّراسات الإسلاميَّة، وتميّزت أعماله بالدقَّة الموضوعيَّة، وهو من أوائل مَنْ ترجموا القرآنَ الكريم إلى اللُّغة اليابانيَّة، وتدلّ دراساته القرآنيَّة والصّوفيَّة والفكرية الإسلاميَّة على تعمقه في الدّراسات الإسلاميَّة، وحتى الآن تلقى دراساته عن الإسلام لدى الباحثين تقديرًا خاصًّا، ويُعدّ عندهم من المؤسسين الكبار لظهور تيارٍ عريض من الباحثين المهتمّين بالدراسات العربيَّة والإسلاميَّة في اليابان في النصف الثاني من القرن العشرين. ويبيدي مسعود ضاهر إلحاحًا كبيرًا على إظهار معرفة إيزوتسو العميقة للثقافة العربيَّة والإسلاميَّة، وتعمّقه في الثقافات الآسيويَّة، وخبرته الواسعة بالدّرس الدّلالي الأوروبيّ، الذي مكّنه من تحليل المفهومات اللّغويَّة القرآنيَّة ودلالاتها الاجتماعيَّة والثقافيَّة والرّوحيَّة. ويعدّه واحدًا من رواد التحليل السيميولوجيِّ في اليابان. والملمح البارز الذي يسمُّ منظورَ هذا الباحث إلى أحد أعمال إيزوتسو، أنّه يقدّمه للقارئ العربيِّ في إطارٍ عامٍّ يتناول العلاقات الثقافيَّة بين العرب والآسيويين. ويُقَضّ مضجعه تجاهل المترجمين العرب أعمالاً مهمّة كتبها باحثون آسيويون عن التراث العربيِّ والإسلاميِّ. وفي مقدور المتأمل أن يقول هنا إنّ دَرَسَ إيزوتسو للقرآن بدا، عند هذا الباحث، مُغريًا بفضاءٍ دَرَسِيٍّ شرقيٍّ أكثر سعةً.

ويظلّ ههنا تساؤلٌ مشروع يقول: هل يمثل إيزوتسو تقليدًا تراكميًّا ضخمًا في نوع من الدّرس اليابانيِّ للقرآن ملتزمٍ دائميًا بمنهجية علميَّة رصينة، وقائمٍ على خبرة عميقة بالميراث الثقافيِّ للعرب والمسلمين؟ وتبدو الإجابة عن هذا التساؤل تحتاج إلى قدر كبير من البحث العميق المتأني نوعًا وكَمًّا. ولا يتعد المتأمل عن الحقيقة حين يقول إنّ العرب ما يزالون في

دَرْسُ إيزوتسو القرآنيّ في مرآة عربيّة

طَوَّرَ البَحْثَ عَن خِصَائِصِ الدَّرْسِ اليابانيّ للإسلام. وتقدّم لهم أعمالُ إيزوتسو المترجمة إلى العربيّة فرصةً لتعرّف هذه الخصائص. وتساعدهم أعمالُ إيزوتسو على التعاطف مع الدّرس الاستشراقيّ للقرآن والإسلام، حتّى عندما لا يكون إيزوتسو مستشرقاً. وقد بعث تقليدُ الدّرس الاستشراقيّ للقرآن في نفوس العرب، تاريخياً، إحساساً بالرّيبة والشكّ، ويؤثّر هذا نفسه في موقفهم من أعمال إيزوتسو في هذا المجال. ولعلّه لهذا السّبب يجتهد هذا الباحثُ في نفيّ صفة «مستشرق» عن الأستاذ إيزوتسو.

ومهما يكن، فإنّ ما قدّمه الباحثُ مسعود ضاهر في شأن إيزوتسو لا يعدو أن يكون مقالاً تعريفياً في صحيفة لبنانيّة، وليس من قصد الباحث أن يقدم دراسة عميقة لعمَلٍ من أعمال إيزوتسو المترجمة، وإن كان ما قدّمه كاشفاً لكثير من عناصر الإطار الثقافيّ العامّ الذي نشأ فيه إيزوتسو، وحصل فيه مؤهلاته العلميّة وتكوينه البحثيّ.

ولعلّ هذا يأذن لنا بأن ننتقل إلى مناقشة ثلاث جهات نظر إيجابيّة لأعمال إيزوتسو، قدّمها ثلاثة باحثين أكاديميين يتولّون التدريس في كليات الشريعة، التي يغلب على تناول أساتذتها الطابعُ التّراثيّ التقليديّ. ويعبّر الباحثون الثلاثة عن اتجاهٍ جديد في تقليد الدّرس القرآنيّ الإسلاميّ، لدى ممثليه ميلٌ إلى الاستفادة من معطيات علم اللّغة الغربيّ الحديث بأفرعه المختلفة في دَرْس القرآن. وتمثّل أعمالُ إيزوتسو عندهم منهجيّة نظريّة قابلة للاستفادة منها في دراساتٍ تطبيقية كثيرة في القرآن الكريم. والباحثون الثلاثة من خريجي الجامعات العربيّة، ولم يتلقوا تعليماً غريباً حديثاً على نحوٍ منهجيّ. وسنقف عند مواقفهم من منجز إيزوتسو واحداً واحداً في الصفحات الآتية.

أما الباحثُ الأوّل، عبْدُ الرّحمن حللي، فقد جاء إسهامه في مناقشة أعمال إيزوتسو

في بحثٍ عنوانُهُ «استخدامُ علمِ الدَّلالةِ في فهمِ القرآنِ - قراءةٌ في تجربةِ الباحثِ اليابانيِّ توشيهيكو إيزوتسو»، شارك فيه في أعمالِ المؤتمرِ العلميِّ الدَّوليِّ «التعاملُ مع النصوصِ الشرعيَّةِ (القرآنُ والحديثُ) عند المعاصرين»، وقد نظَّمت هذا المؤتمرَ كَلِيَّةُ الشَّرِيعَةِ في الجامعةِ الأردنيَّةِ عام ٢٠٠٨م. ويُفهم من عنوانِ البحثِ الذي قدَّمه حللي أنَّه مهتمٌّ كثيرًا بالمتاهجِ وأدواتِ الدَّرسِ التي تساعد في فهمِ القرآنِ فهماً صحيحاً. وبنَّه الباحثُ منذ البداية على أنَّ تطبيقَ معطياتِ علومِ اللُّغةِ الحديثةِ في دَرْسِ القرآنِ الكريمِ، لم يقدِّم في الأعمَّ الأغلبِ نتائجَ علميَّةٍ يُطمأنُّ إليها، بسببِ الدوافعِ غيرِ العِلْمِيَّةِ التي كانت وراءِ التطبيقاتِ المقدَّمةِ في هذا المجال. ويمثِّلُ الباحثُ لذلكِ بمعظمِ أعمالِ المستشرقينِ ومن تلمذ عليهم^(١٠). وبيِّن أنَّ ثَمَّةَ استثناءٍ من هذه القاعدةِ، ويتحدَّثُ عن أعمالٍ علميَّةِ رصينةٍ ومهمَّةٍ، لكنَّها نادرةٌ ومجهولةٌ ولم تنل حظَّها من العنايةِ والتعريفِ بها، بل عُتِّمَ عليها أو قُلِّلَ من أهميتها أو شُكِّك في علميتها لكونها لم تلتقِ مع الرُّؤى الاستشراقيَّةِ السائدةِ، أو أكَّدت عكسَ ما هدفت إليه جمهورُ الأعمالِ الاستشراقيَّةِ^(١١). وينحاز حللي منذ البداية إلى منجَزِ إيزوتسو، فيبيِّن أنَّ مقاربتَه تهدف إلى التعريفِ «بنموذجٍ للدِّراساتِ القرآنيَّةِ الحديثةِ يمثل - فيما أرى - نقلةً نوعيةً في الدَّرسِ القرآنيِّ المتوسَّلِ لعلمِ الدَّلالةِ منهجاً؛ وأقصد به أعمالُ الباحثِ اليابانيِّ الرَّاحلِ توشيهيكو إيزوتسو»^(١٢).

وابتغاءُ فهمِ موقفِ حللي من أعمالِ إيزوتسو، نرى من الضرورةِ الإشارةَ إلى أنَّ

١٠- انظر: المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنيَّة، ص ٦٠.

١١- نفسه، ص ٦٠.

١٢- نفسه، ص ٦٠.

حُلِّيَ يقدّم هذه الأعمال في إطار إبراز أهمية علم الدلالة الحديث وإمكانية استعماله في فهم القرآن. وهو يدرك تمامًا أنّ كثيرين من أساتذته وزملائه معارضون لما يدعو إليه في هذا المجال، وبعضهم غير متحمّس لذلك؛ ومرجع ذلك غالبًا خبرتهم السابقة العامة بالدّرس الاستشراقيّ للقرآن الكريم. ولعلّه لهذا السبب نبّه منذ البداية على أنّ أعمال إيزوتسو لا تصنّف ضمن الدّراسات الاستشراقية للقرآن والإسلام^(١٣).

وبعد أن يعرف عبد الرحمن حُلِّيَ المفكّر إيزوتسو للقارئ العربيّ، ويتحدّث عن نشأته وتحصيله العلميّ وعمله الأكاديميّ ومجموعة أعماله في اللّغتين الإنكليزيّة واليابانيّة، يتحدّث عن «علم الدلالة ودراسة القرآن من منظور إيزوتسو»، ويقدم للقارئ أبرز المداخل المنهجية التي أوضحها إيزوتسو في الفصول الأولى من كتابه «الله والإنسان». ويتحدّث هنا عن تصوّر إيزوتسو لعلم الدلالة، ويوضح للقارئ مرتكزاته الأساسية^(١٤). ويفصّل حُلِّيَ القول في هذه المرتكزات، لإدراكه أنّ الأسس النظرية التي اعتمدها إيزوتسو واستخلص منها نظرة القرآن إلى العالم Weltanschauung في حاجة إلى تقديم واضح إلى القارئ العربيّ؛ لعمقها من ناحية، ولكونها من ميراث علم الدلالة الغربيّ الذي لا عهد للقارئ العربيّ به، من ناحية ثانية، ولأنّ حُلِّيَ حريص على استنبات هذه المعطيات الدّرسية في البيئة الثقافية العربية، من وجهة ثالثة.

والحقيقة أنّ حُلِّيَ بدا صريحًا جدًّا في تحديد نقاط إعجابه بما قدّمه إيزوتسو في كتابه «الله والإنسان». ويثني الباحث في هذا المقام، مؤكّدًا انطباع مترجمي الكتاب إلى

١٣ - نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.

١٤ - نفسه، ص ٧٠ - ٨٢.

العربية، على لغة إيزوتسو السهلة وأسلوبه المبسط في هذا الكتاب. ويبدو أن تدفق الأسلوب ووضوحه في لغة الأصل ربّما يسري شيئاً منها إلى الترجمة المعدة في لغةٍ أخرى^(١٥). ويرى الباحث أن من الدقة والعلمية اللتين تُسجّلان لإيزوتسو اعتماده المباشر في درسه «على اللغة العربية وإتقانه الدقيق لتفاصيلها، ورفضه دراسة المفهومات القرآنية من خلال لغةٍ أخرى»^(١٦). والحقيقة أن اعتماد لغة النصّ القرآني الأصلية والتمكّن منها، من الأمور التي تجعل القارئ العربيّ يطمئنّ بعض الشيء إلى الجهد الذي يقدمه مستشرقٌ أو مستعربٌ في دراسة القرآن أو أيّ متنٍ عربيٍّ آخر، وكثيراً ما يُساء الظنّ في أعمال المستشرقين من هذه الوجهة.

ويحرص حلّلي أيضاً على طمأنة القارئ العربيّ إلى أمرٍ يعدّه في غاية الأهمية، وهو أن إيزوتسو يحترم اللغة العربية ويقدرها، وييدي خبرةً وتعاطفاً مع مصادر التراث الإسلاميّ، ويقتبس قولَ إيزوتسو: «إنّ العربية واحدةٌ من اللغات المعروفة جيّداً في العالم، ومزودةٌ بأدقّ تفاصيل النحو والمعجم اللغويّ، وفيها معجماتٌ ممتازة، وقد أُنجز فيها كثيرٌ من الدّرس المتّصل بفقّه اللغة، وفي حقل التفسير القرآنيّ خاصّة يوجد كثيرٌ من التفاسير المعتمدة»^(١٧). فإيزوتسو، عند حلّلي، مأمونٌ الجانب، لا تُخشى بوائقه وشروره. ويذكر الباحث، هنا، بمقولةٍ أرسطيّة شهيرة، تذهب إلى القول إنّ الناس لا يتعلّمون من شخص لا يحبّونه.

١٥ - نفسه، ص ٦٠.

١٦ - نفسه، ص ٦٩.

١٧ - نفسه، ص ٦٩.

ويهتمُّ حُلِّي، من وجهةٍ أُخرى، ببيان الإضافة المعرفية التي تقدّمها أعمالُ إيزوتسو إلى المحصول المعرفي في دُرُس القرآن، ويبين أن الأسس النظرية والتطبيقات العملية التي قدّمها إيزوتسو «تقدّم إضافةً علميةً ومنهجيةً في دُرُس القرآن وتدبره، واكتشاف إحكامه وتفصيل آياته»^(١٨). ويشير الباحثُ إلى أن المبادئ التي أتى بها إيزوتسو لها سوابقٌ في علوم اللغة العربية وعلم الأصول، لكنّها في الدرس العربي القديم تطبّق على نحو جزئيّ، ولا تدرُس البنية المتكاملة للموضوع في القرآن كلّ «أما أعمالُ علم الدلالة في منهج إيزوتسو فهو أشملُ من المفهومات الشرعية المألوفة، ويهدف أساسًا إلى إدراك طبيعة التحوّل في المفهوم، وكيف تمّ توظيفه في التحوّل الفكري الذي جاء به القرآن، ومن ثمّ صاغ من خلاله منظرًا جديدًا للعالم»^(١٩).

ولا يخفى، في هذا السياق، أن حُلِّي يحيط قارئه العربيّ، الذي يقدّم له منجز إيزوتسو القرآنيّ، بفضاءٍ من الأمان والطمأنينة، حين يقارن له بين المنجز التراثي العربيّ في دُرُس القرآن وما تقدّمه أعمالُ إيزوتسو من إضافةٍ معرفيةٍ مؤهّلة لكشف أبعادٍ جديدةٍ في فضاء الدرس القرآنيّ. ويشير هذا، من وجهةٍ أُخرى، إلى الجهد الذي يقدّمه جيّلٌ من دارسي القرآن العرب، يتطلّع إلى الإفادة من جملة المناهج وأشكال التناول الجديدة في دُرُس القرآن، أيّا كانت البيئة التي نبتت فيها. ولم تعد القضية المهمة عند هذا الجيل من أين جيء بالمنهج وطريقة الدُرُس، بل المهمّ هو مبلغُ الكشف الذي يحقّقه تطبيقُ المنهج ضمن الإمكانيات والقابليات التي يتيحها النصّ المدرّس.

١٨ - نفسه، ص ٨٣.

١٩ - نفسه، ص ٨٤.

ويلجَحُ حُلِّي على تزويد جمهوره من دارسي القرآن العرب بما يعد به المنهجُ الدلالي الذي طبَّقه إيزوتسو في دَرَسه للقرآن من إمكانيات. ويشير إلى أنواعٍ من الكشوف التي يُحصَل عليها بتطبيق هذا المنهج في دَرَس القرآن؛ وهي كشوفٌ تسهِّل أعمالَ مبادئ الإسلام في سلوك المسلمين، لكي يكونوا أكثرَ استقامةً وتحقيقًا لمراد القرآن منهم. ويتحدَّث الباحثُ هنا عن إدراكٍ جديدٍ للمنهجيةِ القرآنيةِ في توظيف المفهومات وتحويلها ضمنَ السياقِ القرآني؛ الأمرُ الذي يُساعد على اكتشاف منهج القرآن في التغيير والدعوة ومنهجيةِ التغيير الاجتماعي والثقافي وصولًا، كما يقول، إلى عَرَس المفهوم الإسلامي في المجتمع^(٢٠).

ويضع حُلِّي في الحسبان، هنا، أن دَرَس إيزوتسو للقرآن في كتابه «الله والإنسان»، يهدف في المنزلة الأولى إلى كشف التغيير الذي أحدثه القرآن في دلالات الألفاظ العربية. فإنَّ التعابير المفتاحية key terms استعملت في القرآن بدلالاتٍ ومعاني مباينة لدلالاتها ومعانيها في كلام العرب في المرحلة التي سبقت مجيء الإسلام. وحديثه في هذه الجزئية يعبر عن أملٍ يراود الكثيرين من مفكرِّي الإسلام، الذين يلحون في تعرّف الآلية التي غير فيها القرآن قلوبَ عرب مرحلة ما قبل الإسلام وعقولهم وحياتهم وسلوكهم. وحين عزم إيزوتسو على إعداد دراسته الدلالية لنظرة القرآن إلى العالم Weltanschauung، في كتابه «الله والإنسان في القرآن»، كان لديه اعتقادٌ مؤكدٌ أنَّ التعابير المفتاحية القرآنية تعبر عن نظرةٍ إلى العالمٍ مختلفةٍ عن النظرة إلى العالم التي تعبر عنها هذه التعابير في كلام العرب قبل نزول القرآن. وقد عبّر إيزوتسو عن ذلك في

مطلع كتابه الذي نتحدث عنه، إذ قال عن الدّافع الأساسي الذي حملّه على إعداد هذه الدّراسة: «وكان حادّي في هذا الصّنيع الأمل في أن أظّل قادرًا على الإسهام بشيء جديد في سبيل فهم أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدينا نحن كذلك»^(٢١).

وحين يناقش حُلّي التفكير اللّغويّ عند إيزوتسو وفقّ هذا المنزع الدّرائعيّ البراغماتي Pragmatic يقدّم نفسه ممثلاً لقطاع عريض من الباحثين المسلمين. ولعلنا في هذه النقطة نفسها نكتشف سببًا أساسيًا لعزوف كثيرين من دارسي القرآن والمفكرين العرب والمسلمين عن الدّراسات الاستشراقية الغربيّة للقرآن والإسلام؛ لاعتقادهم أنّها في كثير من الأحيان تهدف إلى تشكيك المسلمين في عقيدتهم وتقدّم صورة سيّئة بعيدة عن الحقيقة لنبيّهم ومقدّساتهم.

وموافقةً لهذا النزوع الدّرائعيّ، يسجّل حُلّي لمنجز إيزوتسو في الدّرس القرآنيّ منقبةً أخرى، تتمثّل في كونه أداةً لتطوير عميق في فضاءات العلوم الإسلاميّة «فهو يسهم في تطوير مناهج التفسير الموضوعيّ، كما يمكن اعتباره لونا من الدّرس البلاغيّ للقرآن، وفي إطاره الأسمى هو دَرْسٌ للفلسفة الإسلاميّة التي يقدّمها القرآن للعالم، ومنهجية التغيير التي احتواها القرآن وتجسّدت في عصر نزوله»^(٢٢).

والحقُّ أنّ الآمال التي يعقدها حُلّي على تطبيق منهجية إيزوتسو في دراسات قرآنية منتظرة تعبّر، على نحو واضح، عن تطلّع الدّارسين المسلمين للقرآن إلى منهجيات جديدة، تساعدهم في حلّ مشكلات بحثية تواجههم؛ ومن ذلك أنّ «هذه

٢١ - الله والإنسان، ص ٢٥.

٢٢ - المدخل إلى دراسة المفهومات القرآنية، ص ٨٤.

المنهجية يمكن توظيفها في نقد مفهومات العلوم الإسلامية في ضوء صلتها بالمفهوم القرآني، لاسيما المفهومات المشكّلة كالتّي تنتمي إلى حقل عِلْمِ الكلام Theology . وقد أشار إيزوتسو إلى ذلك، وربّما طبّقه في دراسةٍ خاصّة عن الإيمان في عِلْمِ الكلام؛ إذ يفتح إيزوتسو نافذةً في هذا المنهج لدراسة المفهومات الأساسية في حقول دلاليةٍ خاصّة بعد النصّ القرآني، كحقل التصوّف وعِلْمِ الكلام والفلسفة، وغيرها، ومقارنة صلة المفهومات في هذه الحقول بالمفهوم القرآني»^(٢٣).

وتعبّر تأملاتُ هذا الباحث في منجز إيزوتسو في الدرس القرآني، من وجهةٍ أخرى، عن ميلٍ قويٍّ إلى منهجيةٍ علميةٍ موضوعيةٍ، تستبعد الآراء القبلية والأهواء والميول الذاتية التي لا تنتج إلا تهويماً وعبثاً وإضاعةً للجهد والوقت. وتُظهر أنّ هذا الصّنف من دراسة المعنى من خلال القرآن نفسه، الذي طبّقه إيزوتسو، يسهم «إلى حدّ كبير في الحِياد العلميّ في دراسة القرآن، إذ طبيعة هذه المنهجية تستبعدُ ابتداءً الأسبقية لدى القارئ، وتجعله يستسلم لما يقوده إليه النظامُ المفهوميّ والعلاقاتُ بين الكلمات القرآنية في حقلها الدلاليّ»^(٢٤).

وخلاصةُ القول في موقف عبد الرّحمن حُلّي من المقدمات المنهجية التي قدّمها إيزوتسو، ومن التطبيقات التي أعدّها، أنّ الدرس الدلاليّ القرآني عند هذا المفكّر اليابانيّ يقدّم للباحث العربيّ مبادئٍ منهجيةً نظريةً في ميدان الدرس الدلاليّ، وتطبيقاتٍ ناجحةً لها في درس القرآن؛ الأمر الذي يَعد بتطور كبير في درس القرآن واستخلاص

٢٣ - نفسه، ص ٨٥.

٢٤ - نفسه، ص ٨٥.

نتائج مهمة يُحتاج إليها على المستويين الفكريّ والحياتيّ «فأعمالُ إيزوتسو يمكن أن تقدّم إطارًا منهجيًّا قابلاً للتطوير والتطبيق في الدّراسات القرآنيّة؛ ويمكن لهذا الإطار أن يقدّم إضافةً نوعيّة في تدبّر المعنى القرآنيّ، واكتشاف إحكامه وتفصيله، لاسيما من زاوية دراسة المفهومات القرآنيّة»^(٢٥).

الموقفُ الإيجابيُّ الثاني من أعمال إيزوتسو القرآنيّة قدّمه الباحثُ السّوريّ سامر رشواني، المدرّسُ في كليّة الشريعة (جامعة حلب السّوريّة). وقد جاء هذا الموقفُ في إطار مقالٍ تعريفيّ في موقعٍ على الشّابكة Internet بعنوان: «الله والإنسانُ في القرآن: تجربةٌ مجهولة في علم الدّلالة». ويشير هذا العنوانُ، على نحوٍ واضح، إلى صُرب من الأسمى والحسرة لبقاء أعمال إيزوتسو مجهولة لدى الباحثين العرب، برغم أنّ صدورَها في الإنكليزيّة يعود إلى ستّينيات القرن العشرين. وقد بدا لنا هذا الملحظُ عند الباحثين السّابقين اللّذين عرضنا لموقفيهما.

وينبّه رشواني، في مطلع مقاله التعريفيّ، على التباين بين التناول الاستشراقيّ للقرآن وتناول إيزوتسو؛ إذ اهتمّت الدّراساتُ الاستشراقيّة منذ ما يزيد على قرن اهتمامًا بالغًا بتاريخ القرآن، نشأةً وتطورًا ومصادر، وأهملت قراءة النصّ القرآنيّ بنيةً متهاسكةً أو معطى دينيًّا ذا رسالةٍ متكاملة إلى العالم. ويشير سريعًا إلى دراسات استشراقيّة قليلة قرأت النصّ القرآنيّ هذا النوعَ من القراءة، ويأخذ عليها أنّها كانت غالبًا تقارن القرآنَ بالكتاب المقدّس في اليهوديّة والمسيحيّة باعتبارهما المصدرَين الأساسيين اللّذين أنشأ القرآنُ من خلاهما عقائده. أمّا إيزوتسو، العالمُ اليابانيّ المتبحّر

بالعربية كما يقول رشواني، فقد قدّم دراساتٍ كثيرةٍ للقرآن بما هو نصٌّ لغويٌّ دينيٌّ مستقلٌّ بذاته، محاولاً فيها تطبيقَ ما توصلت إليه نظريّاتُ علمِ الدلالة semantics في الوقت الذي أُلّف فيه إيزوتسو دراساته القرآنية.

ولأنّ رشواني يعرف كتابَ إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن» للقارئ العربيّ، يتحدّث عن الفكرة الأساسية التي قام عليها هذا الكتابُ ويلخصها على هذا النحو: «إنّ رسالة القرآن ورؤيته للعالم وفلسفته عن الوجود مركوزةٌ في ألفاظه، أو، بعبارة أدقّ، في الدلالات المكتنزة في الألفاظ التي استعملها القرآن لبيان رسالته؛ وإنّ الدرس الدلاليّ لهذه الألفاظ سيكشف عن التطوّر الذي أحدثه الاستعمال القرآنيّ في دلالاتها، التي كانت شائعةً عند العرب قبل الإسلام؛ لتصبح هذه الألفاظُ حاملةً لرؤية جديدة للكون، وفلسفة مختلفة للعالم»^(٢٦).

ويعرّف رشواني للقارئ العربيّ الفرضية الأساسية التي ينطلق منها عملُ إيزوتسو في الدرس الدلاليّ؛ ويتمثّل ذلك في عدّ اللغة أداةً للتفكير ووسيلةً أساسيةً لتقديم مفهوماتٍ وتفسيراتٍ للعالم الذي يحيط بأهل اللغة. ويقدم رشواني للقارئ العربيّ ما يراه مهمّاً من عمل إيزوتسو؛ وهو علمُ الدلالة كما فهمه هذا الباحث اليابانيّ، وقصده إلى تبين الفهوم الأولى أو التلقّي الأوّل للوحي، كما تجلّى في عصر الرسول، عليه الصّلاة والسّلام، والصّحابة. ثمّ يحدّد له منهجَ إيزوتسو في التحليل الدلاليّ، ورؤية القرآن للعالم التي كشفها هذا التحليل.

ويراعى أنّ إغراء إيزوتسو في عين رشواني يتمثّل في الخلاصة المعرفية التي تقدّمها

دراساته في شأن القرآن، ويجعل رشواني هذه الخلاصة ضمن زمرة الكشوف الكبرى حين يقول: «إنّ دراسات إيزوتسو القرآنيّة تثبت أنّ النصّ القرآنيّ قائمٌ بذاته، وذو رسالة متكاملة ورؤية شاملة للإنسان والكون، رؤية لا يمكن ردّها إلى - أو استنسابها من - أفكار العرب في الجاهليّة أو من التراث اليهوديّ أو المسيحيّ، رؤية تجلّت واضحة من خلال النّقلة الدّلاليّة الواسعة التي أدخلها القرآن على المعجم العربيّ لتعكس فلسفته عن الكون والوجود»^(٢٧).

ولعلّه في هذه النقطة الجوهرية يكمن، فيما نرى، إغراء عمّل إيزوتسو؛ ذلك لأنّ المفكّر المسلم لديه عقيدة أنّ الرؤية القرآنيّة للعالم هي رؤية إلهية متعالية، مصدرها المهندس العظيم خالق الكون وأشياءه ومعلّم الإنسان اللّغة والبيان^(٢٨). وليست رؤية القرآن للعالم من صنيع العرب متحدّثي العربيّة، لغة القرآن، وهي أيضًا ليست رؤية مستمدّة من الكتب السّماوية السابقة للقرآن. وإذا كان ثمة اتفاق أو تشابه بين نظرة القرآن إلى العالم ونظرة الكتب السّماوية التي سبقته فمرجع ذلك، في تصوّر المسلم، أنّ مصدر النظرتين واحد؛ فهذه الكتب السّماوية جميعًا كلام الله الموحى به إلى الرّسل المبعوثين. ولدى المسلم بغضّ شديد لفكرة أنّ محتوى القرآن مستمدّ من كتب الوحي الإلهي السابقة، وأنّ يهودًا ونصارى هم الذين ألهموا محمّدًا، أو علّموه، فكّر القرآن ومضموناته. ومن هنا يأتي توجّس المفكّر المسلم من معظم العمل الاستشراقيّ في

٢٧ - نفسه.

٢٨ - ينصّ القرآن نصًّا صريحًا على أنّ الله هو الذي علّم الإنسان اللّغة والبيان، وعلّم آدم - أبا البشر - أسماء الأشياء كلّها. انظر: القرآن (٤/٥٥)؛ و(٣١/٢).

دَرَسَ القرآنَ، وجرَّصُ الباحثين العرب الذين يناقشون دراسات إيزوتسو القرآنية على بيان أن الأدوات الدرسية التي استعملها إيزوتسو في دَرَسِه القرآنَ، والأهداف التي قصدَ إليها، مختلفةٌ عمَّا كانت عليه الحالُ في الأعمَّ الأغلب من دراسات المستشرقين القرآنية. ويعيد رشواني إهمالَ معظم المستشرقين الدارسين للقرآنَ أبحاثَ إيزوتسو القرآنية، في جزء كبير منه، إلى عدم القول بالفرضية الاستشراقية العامة التي تصوّر القرآنَ جزءاً من الميراث الكتابي اليهودي والمسيحي^(٢٩).

ويدفع إغراء أعمال إيزوتسو القرآنية الباحث السوري رشواني إلى الحُص على قراءةٍ عربيةٍ جادةٍ لدراسات إيزوتسو «تستكشفُ آفاقَ البحثِ الدلاليِّ وتطبيقاته على القرآن. فأبحاثه أكثرُ عمقاً وأجدي نفعاً من كثيرٍ من الدراسات العربية التي ظهرت خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وحاولت الاستفادة من العلوم اللغوية الحديثة في دراسة القرآن، ولكنها انحدرت إلى مزلقين: تشويه النص القرآني (أو تحريفه) من جهة، وتشويه البحث اللغوي الحديث بفروعه المختلفة؛ وأفتها في ذلك - باختصار - التوظيف الأيديولوجي^(٣٠).

ويُفهم من جملة موقف رشواني من دراسات إيزوتسو القرآنية جرَّصه على الفائدة العملية لتطبيق معطيات علم الدلالة، كما فهمه إيزوتسو، على المادة القرآنية. ويعني هذا أن رشواني ينتمي إلى فريق دارسي القرآن الحدائين الميالين إلى الاستفادة من علوم اللغة الحديثة في دَرَس كتاب المسلمين المقدس. وهم فريقٌ حديثٌ يجمع بين تقديس

٢٩ - الله والإنسان في القرآن: تجربةٌ مجهولة.

القرآن والإيمان بتعاليمه، وتقدير مناهج الدُرُس الغربية الحديثة حين تُطبَّق تطبيقاً علمياً موضوعياً يتخطى الرُّؤى القَبليّة والغايات الأيديولوجيّة الضيّقة.

الموقفُ الثالث بين المواقف الإيجابية من أعمال إيزوتسو القرآنيّة، هو موقفُ عبد الرحمن الحاج؛ وهو باحثٌ سُوريٌّ يُعدُّ لنيل درجة الدكتوراه في العلوم القرآنيّة في الجامعة الإسلاميّة العالميّة في العاصمة الماليزيّة كوالا لامبور. وكان تحصيله العلميّ في المرحلة الجامعيّة في كليّة الشريعة من جامعة دمشق. وقد جاء حديثُ عبد الرحمن الحاج عن أعمال إيزوتسو القرآنيّة في مقالٍ صغير نُشر على الشبكة internet بعنوان: «التحليل الأنثروبولوجيّ اللسانيّ للقرآن». والملمحُ المميّزُ لمناقشات الحاج لأعمال إيزوتسو القرآنيّة، سعيه الدائبُ لتقديم إطارٍ شاملٍ للدُرُس القرآنيّ الغربيّ، وإدخالِ جهود إيزوتسو، في هذا المجال، في هذا الدُرُس. إذ لا نجدُ لديه الحرصَ، الذي وجدناه عند مَنْ تحدّثنا عنهم قبلُ، على إخراج إيزوتسو من دائرة الدُرُس الاستشراقيّ الغربيّ للقرآن. ونجدُ لديه إلحاحاً على إبراز فكرةٍ مختلفة عن نظرائه، تتمثل في قلقه ممّا يسمّيه اتجاه الدراسات القرآنيّة الحديثة في الغرب نحو الدُرُس الأناسيّ (الأنثروبولوجيّ) استجابةً للظروف السياسيّة العالميّة ومُناخ ما يسمّى «الإرهاب» و«الأصوليّة الإسلاميّة»؛ قَصْداً، فيما يقول، إلى إثبات أنّ العنف ظاهرةٌ أصيلةٌ في بنية الخطاب القرآنيّ^(٣١).

ويبدي الحاجُ انشغالاً بالموضوعيّة والحِياد العلميّ والبُعد عن الأغراض القَبليّة التي تسخرُ مناهج الدُرُس العِلْميّ للحصول على نتائج مؤيِّدة لها مُثبتة لقرضياتها.

٣١ - التحليل الأنثروبولوجيّ اللسانيّ للقرآن؛ مقال على الشبكة، في هذا الموقع:

http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=565

<http://www.almultaka.net/Writer.php?writer=36>

ونرى هنا مثلاً إضافياً لحساسية الدارسين المسلمين إزاء الدرس الاستشراقي الغربي للقرآن الكريم، الذي ظل على الدوام يذكرهم بالحقبة الاستعمارية الغربية لبلدانهم؛ هذه الحقبة التي سبقها أو رافقها محاولات استشراقية دائبة لخلخلة ثقتهم بعقائدهم وموروثاتهم الفكرية والثقافية وعناصر القوة في شخصياتهم وذواتهم. وهم يقدرون المنجز العلمي الغربي النزيه الحيادي الساعي إلى كشف الحقائق وحلّ ألغاز المبهمات، لكنهم لكثرة ما لدغوا من هذا الجُحر شديدو الحذر منه.

وحين نضع هذا في الحسبان، ندرك السبب الذي دفع الباحث عبد الرحمن الحاج إلى إدخال جهود إيزوتسو في الدرس القرآني في إطار المحاولات التي تجمع بين نوعي البحث الأنثروبولوجي واللساني، إذ يرى الحاج أنّ هذه المحاولات تتسم بالعلمية إلى حدّ كبير، والفضل في ذلك للدراسات اللسانية التي أضفت الطابع العلمي على البحوث الأناسية (الأنثروبولوجية)^(٣٢). ويجعل الحاج في مقدّمة البحوث التي سلكت هذا المسلك دراستي إيزوتسو «الله والإنسان في القرآن»، و«المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن». ويميز الحاج دراستي إيزوتسو هاتين عمّا يسمّى «مفهوم التفسير» وعن دراسات «المنهج البياني التفسيري»؛ ذلك أنّها ترميان إلى كشف المفاهيم والتصوّرات الكبرى، وليس إلى فهم النصوص فحسب. وييدي الحاج إعجاباً كبيراً بقدرة إيزوتسو على توظيف المنهجين الدرسيين الدلاليين السكوني والتطوري؛ السكوني لفهم الخطاب، والتطوري لكشف تطوّرات الخطاب^(٣٣). ويرى الحاج أنّ

٣٢- نفسه.

٣٣- نفسه.

دراسات إيزوتسو قدّمت كشوفاً مهمّة في فهم الخطاب القرآنيّ؛ إذ انشغل في كتابه «الله والإنسان في القرآن» بتوضيح تفاصيل المنهج وتطبيقاته، وانشغل في «المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن» بتوضيح مَوْسَع لأصول المنهج الذي اعتمده في دراسة الخطاب القرآنيّ^(٣٤).

وبعد أن يفصّل الحاجّ القول في تفاصيل منهج إيزوتسو الدلاليّ ويشير إلى مصادره الغربيّة التي أشار إيزوتسو نفسه إليها، يخلص إلى القول بأنّ النزوع الفلسفيّ لدى إيزوتسو هو الذي دفعه إلى اختياراته المنهجية المتمثلة في نمطٍ خاصّ من علم الدلالة، ويرى أنّ إيزوتسو بدأ رحلته من الدرس الأخلاقيّ القرآنيّ، منطلقاً إلى المجال التصوريّ العقديّ الكلّيّ، الذي يشكلّ أساساً للدرس الأخلاقيّ. ويلخص مرجعية إيزوتسو على هذا النحو: منظورٌ فلسفيّ يلتقي مع البحث الأناسيّ (الأنثروبولوجيّ) الثقافيّ، ويفضي إلى أدواتٍ منهجية لسانية^(٣٥).

ويرى الحاجّ أنّ أهمّ ما حققه إيزوتسو في درسه القرآنيّ أمران: الأوّل توطيّن الأدوات المنهجية وتركيبها لكي تقرأ النصّ القرآنيّ بوصفه خطاباً ثقافياً مكتفياً بذاته؛ والثاني قدرته على الحفاظ على النصّ ذاته بأقلّ قدرٍ من التدخّل لفرض مفهومات قبليّة^(٣٦). ويصف نتائج دراسات إيزوتسو بالمدهشة، ويبيّن أنّها أثبتت أنّ استثمار العلوم الحديثة، وخصوصاً اللسانية، في مقدوره أن يطوّر الدراسات القرآنية إلى حدّ

٣٤ - نفسه.

٣٥ - نفسه.

٣٦ - نفسه.

بعيد، وذلك خلافاً لما قصدت إليه الدراساتُ الأناسيةُ (الأنثروبولوجيةُ) الأيديولوجيةُ الحديثة، التي اعتمدت مناهجَ وأدواتَ بحثٍ لسانيةٍ معاصرة، قَصْدًا إلى تصوّراتٍ محدّدةٍ قَبْلِيًّا عن الإسلام، باسمِ العِلْمِ^(٣٧).

وفي مستطاعٍ متأمّلٍ مواقف هؤلاء الباحثين الثلاثة إزاء أعمال إيزوتسو أن يخلص إلى القول إنّه كان ثمة إعجابٌ كبيرٌ بنمط علم الدلالة الذي طبّقه إيزوتسو في دراساته القرآنية. ومرجعُ هذا الإعجاب الدقّةُ والمنهجيةُ والحيادُ العلميّ والموضوعيةُ، إضافةً إلى قدرة إيزوتسو على التطبيق والإجراء. وهي أمورٌ ساعدت، فيما يرى هؤلاء، على الظفر بتناجٍ مدهشةٍ في الدرس القرآني؛ نتائجٌ تُغري بمزيدٍ من الدرس والتفحص للأسس النظرية والفكرية التي اعتمد عليها إيزوتسو في نمطِ علمِ الدلالة الخاصّ الذي اختاره؛ ليؤسّس على ذلك دراساتٍ قرآنيةٍ عربيةٍ كثيرة، في مقدورها أن تقدّم كشوفاً مهمّةً في فهم القرآن وإدراك آليّاته في تغيير النفوس ورَفْدِ العقول بمعارفٍ متعاليةٍ تجعل الإنسان أكثرَ قرباً من الحقيقة، وأقدرَ على الموازنة بين عالمي الروح والمادّة.

ومن وجهةٍ أخرى، كان ثمة إعجابٌ بحيادية إيزوتسو ونزوعه العلميّ واحترامه للقرآن ولعقائد الإسلام وإعجابه باللّغة العربية والتراث العربيّ. وكان ثمة إلحاحٌ على إخراج إيزوتسو من دائرة الاستشراق التي كثيراً ما يُنظرُ إلى منجزها في الدرس القرآني والإسلامي بعين التوجّس والحذر.

على أنّ ثمة دراسةً ثالثةً لإيزوتسو لقيت ترجمتها العربية تقديراً كبيراً في بعض البيئات الثقافية العربية؛ وتلكم هي «مفهومُ الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ - تحليلٌ

دَرْسُ إيزوتسو القرآني في مرآة عربيّة
 دلاليّ للإيمان والإسلام». وبرغم أنّ هذه الترجمة حديثة العهد، إذ صدرت عام ٢٠١٠م،
 وليس بين أيدينا تقديرٌ دقيقٌ لنوع الاستجابة التي لقيتها، تُبيّن هنا أنّ اثنين من الباحثين
 السوريين عرفّا بهذه الدراسة في حلقة نقاشية عُقدت في كليّة الآداب من جامعة حلب
 في ربيع عام ٢٠١٠م، وأدارها أحدُ أساتذة قسم اللّغة العربيّة في الكليّة، صلاح كزّارة،
 الذي كانت له إضافاتٌ مهمّة في شأن منجز إيزوتسو القرآنيّ.

وقد أثنى محمود مصريّ، وهو متصوّفٌ وباحث في تاريخ العلوم عند العرب وفي
 علوم الشريعة وطبيبٌ ممارس، على جهد إيزوتسو في هذا الكتاب ثناءً عامّاً، وخصّص
 المترجمَ والترجمة العربيّة بقدرٍ من الشناء. ولأنّه من دائرة مهتمّة بالتصوّف والسلوك،
 ولديه خبرةٌ في مباحثه ورسالته، راقه كثيرًا تمييزًا إيزوتسو بين مستويين لـ «الإيمان» في
 الثقافة الإسلاميّة. فقد عولج هذا «المفهوم» نوعين من المعالجة؛ المعالجة الكلاميّة
 المدرسيّة، وهي معالجةٌ عقليّةٌ جافّة لمسألة وجدانيّة ضاربة الجذور في أعماق النفس؛
 والمعالجة الصوفيّة العميقة التي تُبنى على أساس أنّ «الإيمان ظاهرةٌ وجوديّة شخصيّة»،
 كما يقول إيزوتسو نفسه. والحقيقة أنّ إيزوتسو كان واعياً جدًّا لهذه المسألة، وكان مدركًا
 على امتداد الوقت الذي أعدّ فيه دراسته هذه أنّ جوهرَ ما يقوم به هو «تتبّع عمليّة عقْلنة
 الإيمان»، وأنّ جزءًا آخر من مفهوم الإيمان في الفكر الإسلاميّ يستلزم تحديده دراسةً
 أخرى تتناول بالتحليل الدلاليّ مفهوم «التقوى» وتطوّره ومفهومات مفتاحيّة أُخرى في
 أدبيات التصوّف. وقد دفع إغراء هذه الفكرة عند إيزوتسو الباحث محمود مصريّ إلى
 اقتباس قول إيزوتسو في ختام دراسته: «على امتداد هذا الكتاب كُنّا نتبّع عمليّة عقْلنة
 الإيمان، تلك العملية التي واصل بها المسلمون الظفرَ بتبصّر تحليليّ وعقلانيّ متقدّ دائماً

في ماهية الإيمان، كما انعكس في وعيهم. وبهذا الصنيع نجحوا في كشف البنية المفهومية للإيمان، لكن شيئاً شخصياً جداً، شيئاً حيويًا حقًا، أفلتت من الشبكة الدقيقة لتحليلهم... فإذا شاء أحدُ الظفرَ بفهمٍ شاملٍ حقًا للإيمان في الفكر الإسلامي، فسيكون عليه أن يُعدَّ عملاً تحليلياً مشابهاً للعمل الذي بين أيدينا في شأن ماهية التقوى وتطورها ومفاهيم مفتاحيةٍ أُخر في التصوّف. وإنه فقط عندما تُجمع النتائج المحصولُ عليها في العملين التحليليين كليهما: الكلامي والصوفي، ويُنسَق فيما بينها، نستطيعُ أن نأمل الحصولَ على صورةٍ كاملة للإيمان على غرار ما فهم في الإسلام»^(٣٨).

كذلك أظهر مصري إعجاباً بمعالجة إيزوتسو في هذه الدراسة لقضية «تكفير المخالف»، التي يرى أنها قضيةٌ شائكة عانى منها أهل الإسلام قديماً ولا يزالون يعانون حتى اليوم. وبين أن إيزوتسو أدرك أن المفاهيم المفتاحية التي تعامل بها الخوارج [الذين بدؤوا فكرة تكفير المسلمين المخالفين لهم في الرأي وأشاعوها] لها أساساً جانبان مختلفان، يشير كلٌّ منهما إلى اتجاهٍ مختلف تماماً: الأول سياسي والثاني كلامي. وفي البدء، أي في المرحلة الأموية المبكرة، كان الجانب السياسي هو الأكثر أهمية، بينما مع تقدّم الوقت آل الجانب الكلامي إلى أن يكون شيئاً فشيئاً أكثر بروزاً»^(٣٩).

وقد فصل مصري، في مناقشته لدراسة إيزوتسو هذه، القول في الكيفية التي عالج بها هذا المفكّر الياباني تكفير المخالف في التاريخ الإسلامي، من خلال التحليل الدلالي للتعابير المفتاحية في الحقلين الدلاليين: الكفر والإيمان.

٣٨ - مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، ص ٣٢٥.

٣٩ - محاضرة مصري.

والنقطةُ الثالثة، الأخيرة، التي استوقفت محمود مصريّ في دراسة إيزوتسو الثالثة هي «العلاقةُ بين فِعْلِ القلبِ وفِعْلِ الجوارحِ من خلال الإيمان»، وهي القضيةُ التي عالجها إيزوتسو في الفصل السابع من دراسته، الفصل الذي يحمل العنوان: «الإيمان بمعنى التصديق». وقد راقته معالجةُ إيزوتسو هذه القضية، وكان يتدخّل في بعض الأحيان ليؤيّد ما ذهب إليه إيزوتسو.

والحقيقةُ أنّ ثناء مصري على جهود إيزوتسو في «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي» على قدرٍ من الأهمية؛ لأنّ لديه اهتماماً علمياً خاصاً بهذا النوع من الدرس؛ إذ هو مُجازٌ في العلوم الشرعيّة الإسلاميّة ويُعدّ بحثاً لنيل الدكتوراه في هذا التخصص. وقد أبدى تأييداً صريحاً لترجمات أعمال أعلامٍ من وِزْنِ إيزوتسو، وقال إنّ لهذه الترجمات «أهميتها في أن يطلع العربُ على إبداعات غيرهم من شرق أو غرب في معالجة قضايا فكرية وثقافية عربية إسلامية»^(٤٠). ويؤيّد مصري مترجم الكتاب، عيسى العاكوب، الذي «يعدّ مؤلّف الكتاب من المعاصرين الذين يؤسسون لبناء أرضية معرفية جيّدة لقراءة القرآن الكريم والثقافة التي أشاعها، قراءة واعية عميقة على قدرٍ من المنهجية العلميّة»^(٤١).

الباحثُ الثاني الذي شارك في هذه الحلقة النقاشية التي أُديرت حول دراسة إيزوتسو «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي» هو أحمد قدّور، الأستاذ الجامعيّ في قسم اللّغة العربيّة في جامعة حلب. وهو متخصصٌ في فقه اللّغة العربيّة ولديه اهتمامٌ

٤٠ - نفسه.

٤١ - نفسه.

بالدرس الدلاليّ الغربيّ والعربيّ وعضوً في مجمع اللّغة العربيّة في دمشق. وقد قدّم قدّور في مشاركته عرضاً مختصراً لمباحث الكتاب كلّها، وعرف للجمهور الفكرَ الجوهريّة في كلّ فصل من فصوله. وبدا شديد الإعجاب بالمنهج الذي طبّقه إيزوتسو في دراسته مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ، وبالنتائج التي خلص إليها. ولخصّ قدّور موقفه من هذه الدراسة في نهاية عرضِه قائلاً: «الكتاب عميقٌ شاملٌ دقيق. وهو من أحسن ما قرأتُ خلال السّنوات الأخيرة، ولاسيّما أنّه طبّق مفهومَ الحَقول الدلاليّة في هذا التحليل البارِع للمفهومات الرّئيسة للإيمان والإسلام».

ويحسن التنبية، هنا، على أنّ قدّور قصّد في المقام الأوّل إثارة انتباه طلبة الدّراسات العليا في قسم اللّغة العربيّة، وأساتذة هذا القسم المهتمّين، إلى أهميّة هذه الدّراسة والإمكانية الكبيرة للاستفادة من معطياتها في إجراء دراساتٍ مشابهة باعتماد نمط علم الدّلالة الذي آثره إيزوتسو وطبّقه في دراساته القرآنيّة. ومن هذه الوجهة، يمكن القول إنّ ثناءه على إيزوتسو تعبيرٌ عن تقدير الفائدة المحصّلة من تطبيق آليات الدّرس الحديث في علم الدّلالة Semantics، أيّا كان مصدرُ هذه الآليات.

ثانياً - مواقف الانتقاص والتحذير:

تقدّم قولنا إنّ الدّرس الاستشراقيّ للقرآن، وللإسلام على الجملة، كثيرًا ما نُظِر إليه بعين الرّيبة والشكّ، واشتُمّت منه رائحة الدّسّ والكيد. وإذا كان الباحثون المسلمون المحقّقون قادرين على الإنصاف والتمييز وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه في هذا المجال، فإنّ ما يشبه أن يكون رأيًا عربيًّا عامًّا يذهب إلى أنّ أعمالَ المستشرقين في الدّرس القرآنيّ دفع إليها، في الأعمّ الأغلب، مقاصدٌ أيديولوجيّة قَبليّة تنتقص الإسلام في مصدره

الأساسيين، القرآن والحديث النبويّ، وتناول من شخصيّة نبيّ الإسلام. وقد بات لدى عموم المفكرين المسلمين انطباعٌ بأنّ التقدّم التّقانيّ والعلميّ الذي حقّقه الغربُ بأدواتٍ علميّةٍ منهجيّةٍ حياديّةٍ تامّما، لم يسايره تقدّمُ فكريّ علميّ نزيهٌ حين يتّصل الأمرُ بالإسلام والمسلمين. وهذا طبعا لا يُنسي عدداً غيرَ قليلٍ من المفكرين المسلمين أنّ بين دارسي الإسلام في الغرب أفراداً قليلين ملتزمين لجادة الحقيقة، متحرّرين من عُقد العنصريّة والتباين بين الأعراق، منحازين فقط إلى البحث العلميّ النزيه.

وقد تقدّمت إشارتنا إلى أنّ الباحثين المسلمين، الذين ناقشوا دراساتِ إيزوتسو القرآنيّة، كان لدى معظمهم ميّلاً واضحاً إلى إخراج إيزوتسو من دائرة المستشرقين؛ للأسباب التي بيّناها قبل. لكنّ هذا الاتّجاه العامّ الغالب لا يشمل كلّ أولئك الذين أُتيح لهم أن يعرفوا شيئاً من مُنجز إيزوتسو في الدرس القرآنيّ. وقد أُتيح لنا أن نطلع على دراسةٍ لأحد الباحثين العرب المسلمين جعلَ عنوانها «من أخطاء المستشرقين وخطاياهم». وصاحبُ الدراسة هو أحمد عبد الرّحمن، وهو أستاذ جامعيّ وداعية إسلاميّ معروف من مصر، متخصصّ في مجال الأخلاق الإسلاميّة. ويبدو أنّه حصل تحصيلاً عاليّاً في إحدى المؤسسات العلميّة الغربيّة. وقد نُشرت الدراسةُ في طبعتها الأولى في القاهرة عام ٢٠٠٢م، وجعل المؤلفُ عنوانها الثانويّ الشارحَ للعنوان الأساسيّ: «نقد الاستشراق - دراسات تطبيقية». وقد جعلَ أحمد عبد الرّحمن توشيهيكو إيزوتسو بين مجموعةٍ من المستشرقين الغربيّين أساءت إلى فهم الإسلام وثقافته ونبيّه. والمادّة التي اعتمد عليها عبدُ الرّحمن في انتقاد إيزوتسو هي مقدّمةُ دراسة إيزوتسو «المفهومات الأخلاقيّة الدّينيّة في القرآن»، في أصلها الإنكليزيّ. وقد ترجمَ عبدُ الرّحمن هذه المقدّمة إلى العربيّة بعنوان: «اللّغة والثقافة».

وبعد أن قدّم عبدُ الرحمن ترجمةَ هذه المقدّمة إلى القارئ العربيّ سجّل لإيزوتسو نقطتين إيجابيتين تمثّلتا في: ١- اعتماد إيزوتسو في دراسته المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن على ما يُعرف عند المفسّرين المسلمين للقرآن بـ «التفسير بالمأثور»؛ الذي يعني أن «القرآن يفسّر بعضه بعضًا؛ فإذا أُريد معرفة معنى «الرّحمة» مثلاً كان على المفسّر أن يستعرض كلّ الآيات التي وردت فيها هذه الكلمة بالتحليل والمقارنة، مستعينًا بالأحاديث النبوية التي تحدّثت عنها؛ لكي يخلص إلى معنى الرّحمة ودلالاتها»^(٤٢). ويبيّن عبدُ الرحمن أنّ إيزوتسو قد طبّق في دراسته هذه المنهج الذي كان «المبدأ الحاكم في مذاهب التفسير بالمأثور التي سادت في مكّة في عهد الصحابة والتابعين، رضي الله عنهم جميعًا، وطبّقت دون انقطاع إلى يومنا هذا»^(٤٣). ويأخذ على إيزوتسو أنّه لم يعترف بأنّه نقلَ هذا المنهج أو اقتبسه من المفسّرين المسلمين. ٢- اعتماد إيزوتسو في دراسته على القرآن الكريم نفسه، في نصّه العربيّ، وتحاشيه التعويل على آية ترجمة أجنبية له. والحقيقة أنّ إيزوتسو بذلَ جهدًا كبيرًا لبيان أخطاء الاعتماد على الترجمة في فهم فلسفة من الفلسفات. وههنا أيضًا يشير عبدُ الرحمن إلى إمكانية اطلاع إيزوتسو، المُجيد للغة العربية، على ما قدّمه فقهاء الإسلام الذين عرضوا لموضوع ترجمة معاني القرآن الكريم في شأن هذا الموضوع، ابتداءً من «الإمام الشافعيّ، ثمّ ابن قتيبة، والشاطبيّ؛ وكذلك الإمام الغزاليّ والإمام الرازيّ في دراساتهم الأصولية. وقد أكّدوا أنّ الترجمة تقريبيةٌ، ولا يوثق بها، وهذا هو الشيء الذي ردّده إيزوتسو في دراسته هذه»^(٤٤).

٤٢- أحمد عبد الرحمن: من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص ٥٣.

٤٣- نفسه، ص ٥٣.

٤٤- نفسه، ص ٥٣-٥٤.

وبعد تأكيد هاتين المنقبتين لعمَلِ إِيزُوتَسُو فِي هَذِهِ الدَّرَاسَةِ، يَاقِفُ عِنْدَ أَرْبَعَةِ أخطاءٍ وَقَعَ فِيهَا إِيزُوتَسُو فِي هَذِهِ المَقْدَمَةِ الَّتِي طَبَّقَ مبادئها فِي بَقِيَّةِ دِرَاسَتِهِ. وَهَذِهِ الأخطاءُ هِيَ:

١ - نَقَصَ الاستقراءَ فِي بيانِ العِلاقَةِ بَيْنَ العِقلِ الإِنسانِيِّ واللِّغَةِ مِن نَاحِيَةِ، وَعالمِ الوَاقِعِ مِن نَاحِيَةِ أُخْرَى. إِذ يَري عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ إِيزُوتَسُو ارْتَكَبَ أخطاءً فِي حَدِيثِهِ عَن هَذِهِ العِلاقَةِ؛ وَأوَّلُ هَذِهِ الأخطاءِ فِيما يَري أَنَّ إِيزُوتَسُو بَنى نَظريَّةً كَاملَةً فِي الدَّرْسِ الدَّلاليِّ اعْتِقادًا عَلى كَلِمَةٍ واحِدَةٍ هِيَ كَلِمَةُ weed، أَي النَّجِيلِ. أَمَّا النَظريَّةُ الكَاملَةُ المَعنيَّةُ هُنَا فَمَلَخَصَها كَما يَقولُ إِيزُوتَسُو أَنَّ «كُلَّ واحِدَةٍ مِن كَلِماتِنا تَمثُلُ مَنظورًا خَاصًّا نَرى فِيهِ العالَمَ. وَما يَسمَى «مفهومًا» لَيسَ سِوَى بِلورَةٍ لِثُلِّ هَذَا المَنظورِ الذائِقِ؛ أَي إِنَّهُ شَكْلٌ ثابتٌ تَقريبًا يَفترِضُه المَنظورُ. وَالمَنظورُ المَقصودُ هُنَا اجْتِماعيٌّ؛ لِأَنَّهُ المِلْكِيَّةُ المِشترَكَةُ لِجَماعَةٍ كَاملَةٍ؛ هَذِهِ المِلْكِيَّةُ المَنحدرَةُ مِنَ العِصُورِ السَّابِقَةِ بِفَضْلِ التَقْلِيدِ التارِخِيِّ. وَبِرَغمِ ذَلِكَ، هُوَ ذائِقٌ بِمَعنى أَنَّهُ يَفْضِي إِلى شَيءٍ مِنَ الإِهْتِمامِ البَشَرِيِّ الإِيجابِيِّ الَّذِي يَجْعَلُ تَمثِيلَنا المَفْهُومِيَّ لِلعالَمِ لَيسَ نَسْخَةً دَقيقَةً لِلوَاقِعِ المَوْضوعِيِّ. وَعِلْمُ الدَّلاليَّةِ Semantics هُوَ دِرَاسَةٌ تَحليليَّةٌ لِثُلِّ هَذِهِ المَنظوراتِ المَتبلورَةِ فِي كَلِماتٍ^(٤٥).

والَّذي أَرادَ إِيزُوتَسُو أَن يَبيِّنَ عَليه نَظريَّتَهُ فِي عِلْمِ الدَّلاليَّةِ أَنَّ الكَلِماتِ، فِي آيَةِ لُغَةٍ مِنَ اللُّغاتِ، مَخْتارَةٌ لَدَى الشَّعْبِ المَتكَلِّمِ لِهَذِهِ اللُّغَةِ اعْتِقادًا عَلى مَنظورٍ خَاصٍّ يَري فِيهِ مَتكَلِّمُو اللُّغَةِ الأَشياءَ، وَأَنَّ المَفْهُوماتِ الَّتِي تَعَبَّرُ عَنها الكَلِماتُ لَدَى أَيِّ شَعبٍ لَيسَت سِوَى بِلورَةٍ لِهَذَا المَنظورِ الخَاصِّ. وَقَد مَثَّلَ إِيزُوتَسُو لَما قَصَدَ إِليه هُنَا بِأَمثالَةٍ كَثيرَةٍ، غَيرَ كَلِمَةِ weed، لَكنَّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَدبى إِصرارًا كَثيرًا عَلى اتِّهامِ إِيزُوتَسُو فِي هَذِهِ النَقْطَةِ بِنَقْصِ الاستقراءِ

والاعتماد على كلمةٍ واحدةٍ لتأكيد وجهة نظره في أنّ «الواقع المباشر للوجود، أيّا كان، ليس متمثلاً لفكرنا كما هو موجودٌ في أصله وطبيعته، وإنّما هو يتمثّل بالأحرى من خلال وسيطٍ عازلٍ من الرموز المسجّلة في مفرداتنا اللّغويّة. هذا الوسيطُ العازلُ الشفافُ ليس صورةً دقيقةً أو نسخةً مطابقةً للعالم الأصليّ؛ فالرموزُ لا تكافئ أشكال العالم الواقعيّ تكافؤاً دقيقاً؛ فهي على الأرجح أشكالٌ أو صيغٌ فكرية، وهي تقوم مقامَ النائب عن العالم، أو عميله، ومن خلالها يصبح أيُّ شيءٍ موضوعاً واقعيّاً لإدراكنا العقليّ»^(٤٦).

والذي يبدو لعين المتأمل المدقق أنّ عبدَ الرحمن لم يحالفه التوفيقُ في تخطئة إيزوتسو في هذه النقطة، وآته هو نفسه أخطأ خطأً كبيراً عندما اقترح على إيزوتسو «أن يعتمد على المؤلّفات العلميّة في معرفة التصورات والمفاهيم؛ لأنّ العلماء، كلّاً في حقله، يقدّمون لنا الخصائص العلميّة الموضوعيّة للأشياء، بريئةً من أية إضافة ذاتيّة»^(٤٧). لأنّ الذين يضعون الأسماء للمُسمّيات في أيّة لغة من اللّغات لا ينتظرون العلماء المتخصّصين في الميادين المختلفة لكي يقدّموا لهم الخصائص العلميّة الموضوعيّة للأشياء ليعطوها الأسماء المطابقة لخاصيّاتها. والحقيقة أنّ هذه القضية من القضايا الشائكة في تاريخ فقه اللّغات، وكثيراً ما تحدّث المتخصّصون في هذا المجال عن اعتباريّة بين الدالّ والمدلول. ونحسب أنّ إيزوتسو موقّفٌ جدّاً في هذا الأمر، وقد قدّم من المرجعيّات والشواهد ما يؤيد مذهبه تأييداً يقرب من أن يكون مطلقاً. وقد جانبَ عبدُ الرحمن الصوابَ حين علّق على صنيع إيزوتسو في هذه النقطة بالقول: «فهل هذا هو الاستقراء العلميّ؟! إنّ هذا هو أشنعُ

٤٦ - نفسه، ص ٥٣-٥٥.

٤٧ - نفسه، ص ٥٥.

تعميم تعسفيّ يمكن أن يصادفه الباحثُ في أيِّ مجالٍ علميٍّ»^(٤٨).

٢ - موقفُ إيزوتسو من الفلسفة النسبيّة ومن نقيضتها الفلسفة الإطلاقيّة. فإيزوتسو، في رأيه، يجمع بين متناقضين حين يصرّح بأنّ الأخلاق ليست نسبيّة وأنّه ليس من المؤمنين بالفلسفة النسبيّة التاريخيّة المتطرّفة التي تزعم أنّ كلّ شيء يتغيّر بتغيّر المكان والزّمان، ثمّ يقول إنّه يميل بقوة إلى نظريّة تعدديّة تذهب إلى أنّ نظرات الشعوب إلى الصالح والسيّئ تختلف باختلاف الزمان والمكان. وقد جاء رأيا إيزوتسو هذان في قوله: «لستُ من المؤمنين بالفلسفة النسبيّة التاريخيّة المتطرّفة؛ فإنّنا كلّما أمعنا في دراسة النُظم الأخلاقيّة، كما يقول نُويل سميث Nowell Smith، ألفينا أنّها لا تختلف حول المسائل الكبرى الأساسيّة، وأنّ الاختلافات القائمة ترجع إلى اختلاف الآراء في الحقائق التجريبيّة؛ ومن ثمّ فإنّ كلّ النُظم تتفق على أنّ من واجبنا أن نقابل الخيرَ بالخير، لكنّ الامتثال لهذه القاعدة (أو الواجب) ينطوي على ضروبٍ عديدة مختلفة من السلوك، بقدر اختلاف وجهات النظر التي يتبنّاها مجتمعٌ معيّن تجاه ماهيّة العمل الصّالح للآخرين... إنني سوف أميلُ بقوة إلى نظرية تعدديّة تقول إنّ نظرات الشعوب إلى ما هو صالحٌ وما هو طالحٌ، أو ما هو صوابٌ وما هو خطأ، تختلف من مكانٍ إلى آخر ومن زمانٍ إلى آخر، اختلافًا جذريًّا»^(٤٩).

وفي هذه الفكرة أيضًا، يلحظ المتأملُ مُسارعةً إلى تخطئة ما ذهب إليه إيزوتسو من دون أساسٍ صحيحٍ لذلك. ويقدمُ عبدُ الرّحمنِ تدليلاً غيرَ موفّقٍ على مراده بالقول:

٤٨ - نفسه، ص ٥٥.

٤٩ - المفهومات الأخلاقيّة - الدّينيّة في القرآن.

«الحقائق لا تتغير؛ لأنها أزلية، ولكنّ معارفَ الإنسان بها هي التي تتغير؛ فقوانين نيوتن كانت موجودةً وفاعلةً منذ أن خلقَ اللهُ الأرضَ ومنَّ عليها، وهي لم تتغير حين اكتشفها نيوتن، ولن تتغير إذا عدلها عالمٌ آخر»^(٥٠).

أما كونُ الحقائق لا تتغيرُ بمعرفةِ الناسِ إيّاها فصحيحٌ تمامًا؛ وأما نظرةُ الناسِ إليها وإعطاؤها مفهوماتٍ وأسماءً تدلُّ عليها فمتغيّران بتغيّر الزّمان والمكان. وافترض أن الناسَ جميعًا لا يُعطون مفهوماتٍ ولا أسماءً للأشياء والمعاني إلّا بعد أن يوضحها لهم أهلُ الدّراية والتخصّص من العلماء، أمرٌ مختلفٌ في شأنه. ويقع عبْدُ الرّحمن في التناقض نفسه الذي رمى به إيزوتسو، ويبيّن إدراكه ذلك في آخر تعليقه في شأن هذه القضية حين يقول: «القيّم الخُلقيّة ثابتةٌ مطلقة، وإن كان البعض يعرفها والبعض الآخر لا يعرفها، والإنسان هو الإنسان في كلّ مكان وزمان... وتركيبُ المخّ الإنسانيّ هو هو في كلّ الأجناس، والبدهياتُ العقليّة لدى الجميع واحدة، ولكنّ درجة التطوّر الحضاريّ والثقافيّ تختلف؛ هذا فضلًا عن اختلاف البيئات الطبيعيّة والظّروف الجغرافيّة. فلا شكّ أن ثمة فروقًا بين البشّر، لكنّها لا تسوّغ بناءً نظريّة تعدديّة نسبيّة في الأخلاق أو في المعرفة»^(٥١).

وما يقدّمه عبْدُ الرّحمن من تخطئةٍ لإيزوتسو في هذه النقطة ربّما يرجعُ إلى عدم امتلاكه الخُلقيّة الكافية في الدّرس الدّلاليّ، الذي يقدّم إيزوتسو أُسسَه النظرية تقديماً كافياً لقارئ دراساتِه الدّلاليّة للقرآن الكريم. وقد فصلّ إيزوتسو القولَ في شأن

٥٠- من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، ص ٥٥.

٥١- نفسه، ص ٥٦.

الفرضيات التي اعتمدها، وأيد ذلك بشواهد مستمدّة من دراسات فلاسفة لغويين كبار في الغرب. ويضاف إلى هذا أنّ القدرة النظرية القويّة، التي يدركها قارئ آثار إيزوتسو، مكنته من تقديم فرضيات مقبولة.

٣ - وثمة فكرةٌ ثالثة رأى عبد الرحمن أنّ إيزوتسو وقع في تبنيها بالتناقض؛ حين أكد أنّ للعقل دورَه الكبير في تشكيل مفهوماتنا لعالم الواقع كما نعبّر عنها في مفردات لغتنا. وعند عبد الرحمن أنّ هذا المذهب المثاليّ في المعرفة يقترن عادةً بالمذهب المطلّق في الأخلاق وليس بالنسبيّة؛ أي إنّ إيزوتسو اختار المذهبين المتناقضين واعتنقهما: النسبيّة والمثاليّة^(٥٢).

وهنا أيضًا لا يجد المتأمل مدعاةً لمثل هذه التهمة؛ فالقول بأنّ العقل يتدخل في تصوّرات البشر لعالم الواقع وينشأ عن ذلك تغييرٌ لمفهومات الأشياء والأسماء المعبرة عنها لديهم، لا يناقض القول بنسبيّة الأحكام الأخلاقيّة واختلافها تبعًا للزمان والمكان، بل تمضي المقولتان في الوجهة نفسها. وتصنيفُ أشياء الواقع وإعطاؤها مفهوماتٍ وأسماء، والأحكامُ على ضروب السلوك البشريّ، تخضع جميعًا لفاعلٍ عقليّ قائمٍ على منظورٍ خاصّ لدى المتكلمين لكلّ لغة من اللغات. واتّهامُ إيزوتسو بالتناقض في تبني وجهتيّ النظّر هاتين لا داعي له البتّة.

ويبدو أنّ ما يدفع عبد الرحمن إلى نسبة هذه الصّور من التقصير إلى إيزوتسو أمرانِ اثنان: أوّلها أنّه أراد بدايةً أن يقدّم للقارئ العربيّ نماذج من مجانبة الإنصاف والنزاهة العلميّة لدى بعض المستشرقين، فاندفع أوّلًا إلى تصنيف إيزوتسو ضمن قائمة

المستشرقين الغربيين، الذين قد يكونون وقعوا في أنواعٍ من التعميم وسوء الفهم وعدم الاستقصاء؛ ثم مضى في المحاكمة إلى أقصاها ونسب إلى إيزوتسو مثالب ليست حقيقية، أو لا جريرة فيها ولا إساءة لمنهج العلم والبحث العلمي.

٤ - فكرة رابعة رأى عبد الرحمن أن إيزوتسو أخطأ فيها؛ وهي انقيادُه، كما يقول، لسُلطان الفلسفة الوجودية في نظرتِه إلى عالم الوجود وعلاقته بالعقل واللغة. ويسوق عبد الرحمن انتقاده إيزوتسو على هذا النحو: «لقد سلّم تسليمًا بأنّ العالم أصلًا كان كتلةً من العجين الذي لا يثير سوى الغثيان، وأنّ العقل الإنسانيّ هو الذي قسّمه وسماه وصنّفه وأضفى عليه المعنى... لقد وجد الإنسان العالم مقسّمًا بقُدرة خالقه، ووجدَه مرتبًا أدقّ ترتيب، خاضعًا لنظام صارم: أيامٌ تتعاقب، وليالٍ تتوالى، وأفلاكٌ تدور، وحياتٌ تولد وتنمو وتمرض وتموت، وكائناتٌ تتكاثر وتتصارع وتتواصل وتتجمّع وتتفرّق؛ ووجد الإنسان نفسه مزودًا بقدراتٍ عديدة، منها القدرة على تسمية الأشياء بأسماءٍ ووضع تصوراتٍ لها وتشبيد نُظْم لغوية وفكرية. فكيف يُقال إنّ العالم كان كتلةً من العجين، وإنّ الإنسان هو الذي قطعها قطعًا، وقسّمها أقسامًا وصنّفها أصنافًا؟ إنّ هذه النظرية، كما قلنا، صحيحةٌ جزئيًا وخاطئةٌ جزئيًا»^(٥٣).

وما يبدو للمتأمل هنا أنّ عبد الرحمن قد حمل إيزوتسو أمرًا عظيمًا لا جريرة له فيه؛ ذلك أنّه أورد رأي الوجوديين في سياقٍ من يقولون بتدخلٍ كبير للعقل في اللغة، ومثّل لذلك بالكلمات الأقلّ ذبوعًا والكلمات المعبرة عن المجردات العليا، وذلك من قبيل كلمة Logos اليونانية، التي وجد الدكتور فاوست Faust في الجزء الأول من كتاب

«جوته» صعوبةً كبيرةً في ترجمتها إلى اللغة الألمانية. وجاء إيرادُ إيزوتسو هذه الفكرة في سياق قوله: «إنَّ تجربتنا المباشرة بعالم الواقع هي في ذاتها كلٌّ لا يختلف، كما قال هنري برجسون Henri Bergson، وقد سمى القُدَماءُ ذلك الكُلَّ «هيولى» أو مادَّةَ أولى (هيولى العرب) ورأى فيها الوجوديون، مؤخَّراً، كتلةً مشوشةً مضطربة، فيها يفقد كلُّ شيءٍ مخيَّطه، وتُحِيلُ العالَمَ نفسه إلى كتلةٍ قدرية، عادية، عمياء، من العجيين، لا تثير سوى الغثيان، وقد نحتَ العقلُ البشريُّ في تلك الكتلة التي لا تمايزَ فيها عددًا من الأشكال أو الصَّيغ وعزَّها إحداهما عن الأخريات»^(٥٤).

وجليُّ هنا، أن إيزوتسو لا يتبنَّى لزاماً رأيَ الوجوديين كاملاً، وربّما لا يتفق معهم على المفهوم الدقيق المغالي لنظرتهم هذه. وحين يُفهم الأمرُ على هذا النحو يكون من عدم الدقة القولُ «من المؤسف أيضاً أن إيزوتسو قد انقادَ لتأثير الفلسفة الوجودية في نظرتَه إلى العالَم وعلاقته بالعقل واللغة، لقد سلّم تسليمًا بأنّ العالَم أصلاً كان كتلةً من العجين الذي لا يثير سوى الغثيان...»^(٥٥)؛ فإنّ هذه مقولةُ الوجوديين أوردَها إيزوتسو في سياقٍ ذكّر من يقولون بتأثير العقل في اللغة.

وإنّه من حقِّ الحقيقة علينا أن نختمَ بالقول إنَّ عبدَ الرَّحمن قد انطلق في ماآخذه على إيزوتسو من فَرَضِيَّة غير صحيحة، تذهب إلى القول إنَّ واضعي اللغة ومُعطي الأسماء لـ «المفهومات» إنّما يأخذون هذه المفهومات عن العلماء الخبراء بطبائع الأشياء المحددين تماماً لخصائصها وصفاتها. وإنّ التسليمَ بمؤدّي هذه الفَرَضِيَّة

٥٤ - نفسه، ص ٤٥.

٥٥ - نفسه، ص ٥٦.

يُفضي إلى القول إنّ العُلماء الخبّراء في المجالات المختلفة لعالم الوجود هم الذين يضعون اللّغة ويخترعونها، وتأتي عامّة الخلق بعد ذلك لتأخذ هذه اللّغة عنهم. وهذا الذي لا يقول به أحدٌ من أهل العِلْم.



«بين الله والإنسان في القرآن:
دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم»
للمؤلف: توشيهيكو إيزوتسو (*)

المؤلفُ كان أستاذًا في معهد الدراسات الثقافية واللغوية في جامعة كيو Keio University في العاصمة اليابانية طوكيو. وكان لامعًا في الدراسات المهمة بالقرآن والثقافة الإسلامية. ويلاحظ أن عددًا من الدارسين للإسلام والثقافة الإسلامية من الغربيين يرجعون إلى مؤلفاته. وهو في كتابه الذي نعرف بهادته العلمية الآن يحيل إلى كتاب آخر له يبدو مهمًا في فهم البنية المفهومية للقرآن الكريم، ويحمل عنوان:

The Structure of the Ethical Terms in The Koran

ويُبدى المؤلف في هذا الكتاب اقتدارًا كبيرًا في فهم القرآن الكريم والشعر العربي، كما تتم تأملاته على إمام كبير بتاريخ الثقافة الإسلامية منذ نشأتها الأولى إلى عصور ازدهارها ونمائها. ويستشعر قارئ كتابه رصانته الكبيرة وأتزانه واحترامه الكبير لكتاب

* - مراجعةً وتعريف لكتاب توشيهيكو إيزوتسو المعنن بـ:

God And Man In the Qur'an

الذي ترجمناه إلى العربية بعنوان: «بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم»، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى في حلب عام ٢٠١٧م. وقد نُشرت هذه المراجعة في مجلة «إسلامية المعرفة» التي يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٤٣، ٤٤، خريف ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م شتاء ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٦٨٠ ===== بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم
الله سبحانه، وللمفاهيم القرآنية.

أعدّ كاتبُ هذا التّعريف ترجمةً عربيّةً لهذا الكتاب، في طريقها إلى النشر إن شاء الله،
أمّا الكتابُ نفسه فقد تناولَ المؤلّفُ فيه تغيّرَ دلالات الألفاظ العربيّة التي استخدمها
القرآن الكريم عمّا كانت عليه في الجاهليّة، وقصدَ من ذلك إلى بيان أنّ هذا التغيّر الدلاليّ
عبّرَ عن أمرٍ غاية في الأهمية، وهي نظرةٌ جديدة كلّ الجِدّة إلى العالم، تقابل ما يسمّى
بالألمانية Weltanschauung، أو رؤية العالم. كما يذكر مؤلّفُ الكتاب الأستاذ توشيهيكو
إيزوتسو Toshihiko Izutsu في مقدّمته أنّه حاول الإسهامَ بشيءٍ جديد في سبيل فهم
أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل، ولدى أهل زماننا أيضًا.

ويبيّن في الفصل الأوّل من الكتاب «الدّرس الدلاليّ والقرآن» أنّ الشّطر الرئيس
من هذه الدّراسة مهتمٌّ حصراً تقريباً بمسألة العلاقة الشخصيّة بين الخالق العظيم،
سبحانه، والإنسان في القرآن. وذلك في دراسةٍ دلاليّةٍ للرؤية القرآنية للعالم. ويوضح
أنّه مهتمٌّ بنقطتين أساسيتين: الدّرس الدلاليّ، والقرآن. وقد أراد منذ البداية أن يُكوّن
لدى القارئ فكرةً جليّةً تامّاً عن ارتباط المنهجية القائمة على علم الدّلالة Semantic
Methodology بالدّراسات القرآنية، مؤكّداً أنّ في الكتاب جمعاً بين النظرِ المعتمد على
مناهج البحث الدلاليّ، والتطبيق الذي مادّته المعجمُ اللغويّ للقرآن الكريم.

ونظراً إلى تعقيد ما يُسمّى علم الدلالة Semantics، وزيادة افتقاره إلى الانسجام
والتنظيم، عمّد المؤلّف منذ البدء إلى إيضاح تصوّره الخاصّ لعِلْم الدّلالة، وهو يقول في
هذا الشأن: «إنّ علم الدّلالة كما فهمته هو دراسةٌ تحليليةٌ للتعبير المفتاحية Key-terms
في لغةٍ من اللّغات ابتغاء الوصول إلى إدراكٍ مفهوميٍّ لرؤية العالم Weltanschauung

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتبت 681
لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللغة أداةً، ليس فقط للتحدّث والتفكير، بل أيضًا
لتقديم مفهوماتٍ وتفسيرٍ للعالم الذي يحيط بهم».

وهو يرى أنّ الدّراسة الدّلالية للقرآن ستعالج الكيفيّة التي يرى فيها هذا الكتابُ
الكريم بناءً عالمٍ الوجود والمكوّنات الرئيسة له، وكيف يرتبط بعضها ببعض. ويبيّن أنّ
المهمّ لتحقيق قصده المحدّد من الكتاب هو نوعُ النظام المفهوميّ الذي يعمل في القرآن،
لا المفهوماتُ الفرديّة متباعدةً ومنظورًا إليها في حدّ ذاتها، بعيدًا عن البناء العامّ، أو
البنية المتكاملة Gestalt التي اندمجت فيها. ويوضح أنّ التعابير المفتاحيّة التي تؤدّي
وظيفةً حاسمةً في صياغة نظرة القرآن إلى العالم، بما فيها اسمُ «الله» تعالى، ليس منها ما
كان جديدًا ومبتكرًا، بل كانت كلّها تقريبًا مستخدمةً قبل الإسلام. وعندما شرع
الوحيّ الإسلاميّ باستخدامها كان النّظام كلّهُ، أي السّياق العامّ الذي استُخدمت فيه،
هو الذي صدّم مشركي مكّة بوصفه شيئًا غريبًا وغير مألوف وغير مقبول، تبعًا لذلك.

ويعوّل المؤلّف على التّمييز بين المعنى الوضعيّ أو الأصليّ للألفاظ Basic والمعنى
السّياقيّ Relational. وتؤلّف الكلمات، كما يرى، نظامًا شديد التّماسك. والنّمطُ
الرئيسُ لذلك النّظام يحدّده عددٌ معيّنٌ من الكلمات الشّديدة الأهمية. ويساعد التّحليلُ
الدّلاليّ للعناصر الوضعيّة والسّياقيّة للكلمات في رأيه على أن تُبنى من جديد، على
مستوى تحليليّ، البنية الكلّية الثقافية، كما عاشت حقًا، أو تعيش، في تصوّر الناس.

ويسمّي هذه البنية الكلّية «الرؤية الدلالية إلى العالم في ثقافة من الثقافات

«Semantic Weltanschauung».

أمّا ما نوعُ هذه الرؤية، وكيف تُنشأ، أساسًا، وأيّة أسسٍ لا بدّ منها لكي تظلّ تشكّل

٦٨٢ ===== بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم
فلسفيًا نظريّة فعّالة لطبيعة الوجود، فيوضح أنّ كلمات المعجم اللغويّ
Vocabulary ليست على قدرٍ واحد في تشكيل تصوّر الوجوديّ الذي يشكّل أساس
المعجم. فكلمة «قِرطاس» التي ترد في سورة الأنعام هي كلمة مهمّة جدًا من الوجهة
اللغويّة ومن وجهة التاريخ الثقافي للعرب، لكنّها لا تسهم إسهامًا أساسيًا في تمييز
طبيعة الرّؤية القرآنية للكون. خلافًا لكلمة «شاعر» التي تبدو أكثرَ أهميّةً منها
بدرجات. ذلك لأنّ القرآن شديد التشديد على نفي أن يكون النبيّ محمّد، عليه الصّلاة
والسّلام، شاعرًا. لكنّ قيمتها في آية حال أقلّ بكثير من كلمة «نبيّ». هذه الكلمات التي
تؤدّي وظيفة دلالية مهمّة في تشييد البنية المفهوميّة لرؤية القرآن إلى العالم يسمّيها
المؤلف «التعابير المفتاحيّة» في القرآن، كما أسلفنا. وذلك من مثل كلمات: الله والإسلام
والإيمان والكفر والنبيّ والرّسول. ويوضح المؤلّف أنّ أصعب جزء من مهمّة الدّرس
الدلاليّ في القرآن الكريم، من وجهة نظر الدّلالة، هو قبل كلّ شيء عزّل التعابير
المفتاحيّة الجُملة المعجم القرآنيّ.

ويقوم عمّل المؤلّف في الكتاب على أساس تصوّر واضح لديه يذهب إلى أنّ المعجم
اللغويّ لأيّ نصّ من النصوص، أو متن من المتون، يتألّف من عدد هائل من طبقات
الصّلات الترابطيّة، أو مجالات الترابط المفهوميّ، التي يتطابق كلّ منها مع اهتمام بارز
لجماعة من الجماعات في مرحلة ما من مراحل التاريخ؛ ومن هنا يُلخّص هذا المعجم
اللغويّ جانبًا معيّنًا من مُثلها العليا وطموحاتها واهتماماتها. ويقول المؤلّف إنّ المعجم
اللغويّ المعنيّ هنا بنية متعدّدة الطبقات، وتصاغ هذه الطبقات من خلال مجموعات من
التعابير المفتاحيّة التي يسمّيها «حقول الدّلالة». وابتغاء تحقيق ذلك انشغل المؤلّف

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٦٨٣
بالكيفية التي تُبنى منها «الحقول الدلالية» المستقلة، وكيفية اكتشاف الحقل الدلالي وسَطَ
بنيةٍ كليةٍ من العناصر المتشابكة. وأدخل في هذا المجال مصطلحًا تقنيًا آخر هي «الكلمة
الصميمة (Focus-Word)». وعنى بها تعبيرًا مفتاحيًا مهمًا يشير إلى مجالٍ مفهوميٍّ مستقلٍّ
ومتميزٍ نسبيًا، أي «حقلٍ دلاليٍّ» ضمنَ الكلِّ الواسع للمعجم اللغوي. ويعدّ من الكلمات
الصميمة في المعجم اللغويِّ القرآنيِّ كلمة «إيمان»، ويوضح أنّ هذه الكلمة تحكّم حقلًا
دلاليًا خاصًا بها. ويقول إنّنا متى عددنا كلمة ما كلمة صميمة بدأنا نرى عددًا معينًا من
الكلمات الأخر المهمة، الكلمات المفتاحية، يتجمّع، حولها، بوصفها النواة المفهومية،
مشكلةً معًا مجالًا مفهوميًا دالًّا ضمنَ المعجم اللغويِّ الشامل للقرآن.

ويتمتع المؤلفُ بقدرةٍ نظيريةٍ عالية، تتجلّى في مواقفٍ عمليةٍ متعدّدة تترأى
لقارئ الكتاب. ومن ذلك مثلًا أنّه يشير إلى مظهرين للكلمة، مظهر لغويٍّ ومظهرٍ
مفهوميٍّ، وبرغم عدم إنكاره وجودَ مفهوماتٍ سابقةٍ للغة فإنّه لا يهتم بها. ويوضح
للقارئ أنّه متى استخدمَ مصطلحَ «مفهوم» في كتابه، دلّ بذلك على مفهومٍ له كلمةٌ
محدّدة. وعمّم هذه القاعدة، فأكد أنّ هذا الذي قاله هنا ينطبقُ على الهيكل الكليّ المنظّم
للمفهومات. ومن هنا فإنّ شبكة العلاقات المعقّدة نفسها هي في جانبها اللغويِّ معجمٌ
لغويٍّ، وفي جانبها المفهوميِّ رؤيةٌ للعالم. وقد تمثّل عمله ككلّه في محاولة تبينَ نظرة
القرآن إلى العالم من جُملة المعجم اللغويِّ للقرآن. وابتغاء الوصول إلى هدفه هذا حدّد
مبدأً انطلقَ منه، وهو أنّ منظومة مفهومية System حقيقية لا بدّ من أن تمتلك مبدأً
نموذجيًا تؤسّس عليه؛ ولأنّ الأمر كذلك افترض في دراسته أن تؤسّس المنظومة الكلية
للمفهومات القرآنية، المشتمولة في داخلها على كلّ طبقات الاتصال الترابطيِّ، على نمطٍ

مميّز للفكر القرآني؛ أي نمط يجعل هذا الفكر مختلفاً جوهرياً عن كلّ منظومات المفهومات غير القرآنية. أي إنّ هناك خطّةً أساسيةً وأسلوباً محدداً وصفةً بنائيةً مميّزة لكلّ منظومة مفهوميّة. ورأى أنّ تحديد هذه الصّفة البنائية المميّزة، التي تحدّد طبيعة المنظومة القرآنية الكاملة وآليّتها الفاعلة، هي الغاية النهائيّة للدارس الدلاليّ للقرآن. والنّجاح في هذا التّحديد هو السّبيل الوحيد للنّجاح في إظهار رؤية العالم في القرآن، أي، من الوجهة الفلسفيّة، طبيعة الوجود كما يراه القرآن. ويعترف بصعوبة هذه المهمّة، ويبيّن أنّ دراسته مجرد خطوة أولى ومتواضعة جدّاً في اتجاه هذا الهدف النهائيّ.

وقد مضى المؤلّف في الفصول اللاحقة في تطبيق منهجيّته التي حدّدتها في الفصل الأوّل. فتحدّث في الفصل الثاني عن التّعابير المفتاحيّة القرآنية في التّاريخ، مستخدماً مصطلحيّ الدّرس الدلاليّ التّزامنيّ Synchronic والتّعاقيبيّ diachronic. ويصل المؤلّف هنا إلى استنتاج أنّه في المنظومة القرآنية لا يوجد أيّ حقلٍ دلاليّ غير مرتبط بـ «الله» سبحانه، وغير محكومٍ بمفهومه الأساسيّ.. وهذا ما جعل الدّارسين الدلاليّين يذهبون إلى القول إنّ عالم القرآن مرّكزٌ أساساً على الله، ولم يكن الأمر كذلك في الجاهليّة. ويحدّثنا المؤلّف هنا عن أمرٍ غاية في الأهميّة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة الذي أعقب نزول القرآن، فيقول إنّ بلغ من سلطان القرآن أنّ جعل كلّ منظومةٍ من منظومات الفكر الإسلاميّ مضطرّةً إلى اللّجوء إلى المعجم اللّغويّ القرآنيّ للحصول على عناصرها المادّية. ويمثّل لذلك بمنظومات علم الكلام والفلسفة والتصوّف، التي أفادت من المادّة اللّغويّة القرآنية في تعابيرها المفتاحيّة والصّميميّة.

ويؤلّف الفصل الثالث الموضوع الدّقيق للكتاب؛ أي البنية الأساسيّة للرؤية

القرآنيّة للعالم. وهنا يسعى المؤلفُ إلى تكوين فكرةٍ عامّةٍ عن المخطّط المفهوميّ لنظرة القرآن إلى العالم، من خلال دراسةٍ تحليليةٍ ومنظّمةٍ للكلمات الأكثر أهميّةً، التي تبدو تؤدّي وظيفةً حاسمةً في تمييز الفكرة الغالبة التي تتخلّل جملةً الفكر القرآنيّ وتنفّذ فيه وتغلب عليه. وابتغاءً تحقيق هذا الهدف يرى المؤلفُ أنّه كان عليه في البدء أن يقرأ القرآن من دون أيّ تصوّر قبليّ. أي إنّ عليه أن لا يحاول أن يقرأ في القرآن الفكرَ التي طوّرها وأحكّمها المفكّرون المسلمون في الأزمنة التي تلت نزول القرآن، بل عليه أن يحاول فهمَ بنية تصوّر العالم في القرآن في صورته الأصليّة، أي كما قرأه وفهمه صحابة النبيّ عليه الصلوة والسلام وأتباعه المباشرون. ويخلص المؤلفُ إلى انطباعٍ أساسيٍّ في هذا الشأن، وهو أنّ هذا القرآن منظومةٌ كبيرةٌ متعدّدة الطبقاتٍ معتمِدةٌ على عدد من الأضداد المفهوميّة الأساسيّة، التي يؤلّف كلّ منها حقلاً دلاليّاً محدّداً. والقرآن، كما انتهى إليه فهمه وتأمله، عالمٌ يسوده جوٌّ كثيفٌ من الانشداد والتوتر الروحيّ. ويقول إنّنا في القرآن أمام «دراما» روحيةٍ حادّةٍ تتقدّم. ودائماً لا تحدث «الدراما» إلاّ حيث يوجد تقابلٌ قويٌّ بين الممثّلين أو الأبطال الرئيسيّين. ويخلص من ذلك إلى أنّ الرؤية القرآنيّة للعالم، من الوجهة الدلاليّة، قابلةٌ لأن تُمثّل في صورة منظومةٍ system مبنيةٍ على مبدأ التضادّ المفهوميّ، ثمّ يتحدّث عن التقابل الأوّل والأهمّ في هذه المنظومة؛ بين الله تعالى والإنسان. وهذا التقابلُ تُنشئه أربعةٌ أضرب مختلفةٍ للعلاقة بين الله والإنسان: علاقة وجوديّة، وعلاقة اتصاليّة، وعلاقة الرّب - العبد، وعلاقة أخلاقيّة.

ويرى أنّ هذه العلاقات متى رُسّخت بين الله، سبحانه، والإنسان ولدت جماعةً خاصّةً من الرّجال، الذين يعترفون بها ويختارون الجانبَ الإيجابيّ من المسألة أساساً

بين الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم
 لنظرتهم إلى الحياة والوجود؛ مما أنشأ في تاريخ الإسلام «الأمة المسلمة». وتمثّل
 الاستجابة الإيجابية في العلاقة الوجودية في اعترافهم بـ «الله» خالقاً لهم وموجدًا ومعتنياً
 بمصيرهم. أمّا الاستجابة الإيجابية في علاقة الاتصال فتتمثّل في استجابة الإنسان
 استجابةً راضيةً مخلصّةً للنداء الإلهيّ واتباع هدايته وتوجيهه إلى طريق النجاة. وأمّا في
 علاقة الرّب - العبد فتعني الاستجابة الإيجابية أن يطرد الإنسان عن نفسه بقايا الجاهلية
 السابقة، ويلجأ إلى الله «سيّده»، كما يليق حقاً بالعبد. وتعني العلاقة الأخيرة أن يُعبّر
 عن الشّكر لفضل الله عليه وأن يخشى عقابه. ثمّ يتحدّث المؤلّف عن التضادّ المفهوميّ
 الثاني: الغيب والشهادة. ويوضح أنّ الرّؤية القرآنية تقسّم العالم الحاضر الذي يحيا فيه
 الإنسان على نصفين؛ عالم الغيب، وعالم الشّهادة.

ويخصّص الفصل الرابع للكلمة الصّميمية في المعجم اللّغويّ القرآنيّ: الله. ويبيّن
 أنّ النظرة إلى العالم في القرآن مرتكزة على «الله» سبحانه، أساساً. ويكون طبيعياً،
 والحال كذلك، أنّه في المنظومة القرآنية يحكم مفهوم «الله» الكلّ من علّ، ويترك تأثيراً
 عميقاً في البنية الدلالية للكلمات المفتاحية جميعاً. ولأهمية فهم الكيفيّة التي يُبنى فيها
 هذا المفهوم دلاليّاً، خصّص المؤلّف هذا الفصل لتحليل مفصّلٍ نسبياً لهذا المفهوم،
 وجعل ذلك مدخلاً إلى دراسة المسألة الأساسيّة لديه؛ مسألة العلاقة الرباعية بين الله
 تعالى والإنسان. ويتحدّث المؤلّف هنا عن تطوّر المعنى «السّيّاقِيّ» لكلمة «الله» بين
 عرب الجاهلية، ويميّز بين ثلاث حالات مختلفة: المفهوم الوثنيّ لـ «الله»، ومفهوم
 اليهود والنصارى لهذه الكلمة في العصر الجاهليّ، واستخدام العرب الوثنيين للمفهوم
 الكتابيّ لـ «الله» خاصّةً عندما يمدح شاعرٌ بدويّ ملكاً نصرانياً. ويضيف إلى الحالات

الثلاث السابقة حالةً أخرى خاصّةً جدًّا، هي مفهومُ الله لدى من عرّفوا باسم «الحنّفاء». وقد ظلّت هذه الحالةُ مستقلةً ومتعاليةً نسبيًّا عن الأخرى، إلى أن ظهر الإسلامُ فأتى بها على نحوٍ مفاجئٍ إلى ضوء التّاريخ المتألق.

ثمّ كان الفصلُ الخامسُ من الكتاب محلًّا لمناقشة العلاقة الوجودية بين الله والإنسان، وقد ناقش فيه المؤلّف محورين مهمّين يدوران في فلك هذه العلاقة؛ وهما خلقُ الله للإنسانَ من عدم، وقدّر الإنسان. ويعقد المؤلّف هنا مقارنةً رائعةً بين النظرة الجاهلية إلى العالم، والنظرة القرآنية. فالنظرة الجاهلية نظرةٌ كئيبة جدًّا إلى الحياة؛ إذ تصوّر الحياة كلّها سلسلةً من الفواجع، التي لا يحكمها القانون الطبيعيّ للنماء والبلى، بل الإرادة الغامضة لكائنٍ مظلمٍ أعمى شبه شخصيٍّ، لا منجاةً من قبضته القويّة. أمّا عالمُ القرآن فيقدّم صورةً مختلفةً تمامًا للشّروط الإنسانيّة. والاختلاف بين النظرتين إلى العالم في هذا الشأن شبيهةٌ تمامًا بالاختلاف بين الليل والنّهار. وهكذا فإنّه في المنظومة الجاهلية القديمة يكون العملُ الخلقيّ لـ «الله» تعالى هو في الوقت نفسه البداية والنّهاية لتدخّلِ الله في شؤون الإنسان، و «الله» من حيث المبدأ لا يعبا بمن أتى بهم إلى الوجود، كحالِ أبٍ غير مُبالٍ بأولاده؛ المهمّة كلّها تُنجز بوساطة كائنٍ آخر يسمّى «الدّهْر». أمّا في المنظومة المفهومية الإسلامية فالأمر على العكس من ذلك، فالخلقُ يحدّد فقط بدايةً الهيمنة على المخلوقات. وشؤونُ الإنسان كلّها، حتّى أدقّ تفاصيل الحياة وأكثرها أهميّةً في الظاهر، تحت الاطلاع الصّارم والمراقبة الدّقيقة لحضرة «الله» سبحانه. والأكثرُ أهميّةً في هذا الشأن أنّ «الله» في القرآن هو «الله» ذو العدل الذي لا يظلم أبدًا. ولا شأنٌ للدّهْر، ولا لمكائده الأكثر خفاءً.

وجاء الفصل السادس من الكتاب ليعالج العلاقة الثانية، الاتصالية، بين الله سبحانه والإنسان في صَرْبِ الاتصال غير اللغوي. وهنا يُفصّل المؤلف القول في نوعين من علاقة الله سبحانه بالإنسان، هما: آياتُ الله، وهُدَى الله. ويفرق المؤلف بين الاثنين تفريقاً دقيقاً. فالآياتُ موجودةٌ في كلِّ شيء، والإنسانُ يستطيع أن يراها، لكنَّ اختيارَ الاهتداء أو الضلال راجعٌ إلى مشيئة الله؛ وصحيحٌ أنَّه يوجد في القرآن قولُ الله سبحانه: «مَنْ شَاءَ فليؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فليكْفُرْ» [الكهف، الآية ٢٩]، لكنَّ الصَّورةَ النهائيَّةَ محكومةٌ بمشيئة مَنْ له مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ «مَنْ يَشَأُ اللهُ يُضِلُّهُ وَمَنْ يَشَأُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» [الأنعام، الآية ٣٩]. ويناقشُ المسألةَ بقَدْرٍ من التفصيل، فيبيِّن أنَّه في المفهوم الأوَّل، يستجيب الإنسانُ لهدى الله إمَّا بالاهتداء وإمَّا بالضلال. أمَّا في المفهوم الثاني، فيستجيبُ الإنسانُ لهدى الله بالاهتداء، ويستجيبُ للضلال بالضلال، حسبَ التقدير الإلهي. وختمَ الفصلُ بالحديث عن العبادة بوصفها أداةً للاتصال العبد بربه.

وفي الفصل السابع، وهو أطولُ فصول الكتاب، يتحدَّث المؤلف عن العلاقة الاتصالية بين الله والإنسان في نوع الاتصال اللغوي. ويُدير حديثه هنا حولَ جُملة محاور: كلام الله، والمعنى الأصليُّ لكلمة وَحْيٍ، والبنية الدلالية للوَحْيِ، والوَحْيِ في اللُّغة العربيَّة، والدَّعاء. وواضحٌ هنا أنَّ المؤلفَ يتحدَّث عن اتِّصالٍ لغويٍّ بين الله تعالى والإنسان في اتجاهين: من حضرة الله إلى الإنسان بوساطة كلام الله والوَحْيِ، ومن الإنسان إلى الله بوساطة الدَّعاء.

ويجيء الفصل الثامنُ ليحتضن حديثَ المؤلف عن الجاهليَّة والإسلام، وقد عالج

فيه الجانب الثالث من علاقة الله والإنسان، وهي علاقة الرب - العبد. ويبيّن أن تصوّر «الله» ربًّا لم يكن مجهولاً لدى عرب الجاهليّة؛ وفارق ما بين الجاهليّة والإسلام في هذا الشأن أنّه في الأزمنة الجاهليّة لم يكن «الله» الربّ الوحيد المطلق، بل كان إلى جانبه أربابٌ كثيرون وربّاتٌ كثيرات. أمّا الإسلام فقد أقرّب «الله» لأول مرّة الحاكم المطلق، الربّ الأوحد المطلق للعالم كلّه. وقد نشأ عن هذا التصوّر أن فهم الإسلام بمعنى التسليم التام لهذا الربّ العظيم.

الفصل التاسع، الأخير، يعقده المؤلّف للحديث عن العلاقة الرابعة بين الله والإنسان: العلاقة الأخلاقية. وتنهض معالجة المؤلّف في هذا الفصل على فكرة تبدو مستقرّة لديه، هي أن أحد الملامح الجليّة جدًّا للفكر الدينيّ الذي نشأ في العالم السامي Semitic، أي اليهوديّة أو النصرانيّة أو الإسلام، هو أن مفهوم «الله» أخلاقيّ أساساً. أي إنّ الله، سبحانه، يعامل الإنسان بطريقة أخلاقية؛ أي بوصفه الله ذا العدل والخير، ويُنتظر من الإنسان أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهية أيضًا بطريقة أخلاقية. والله سبحانه يتجلّى للخلق في نوعين مختلفين من التجلّي: الله ذو الرّحمة، والله ذو الانتقام؛ أو الله ذو الفضل، والله ذو العدل. والله سبحانه يعامل الإنسان بطريقة غاية في الرّحمة والفضل واللطف في صورة الآيات المنزلة. وهذه الحقيقة تحدّد الاستجابة الصحيحة الوحيدة المنتظرة من بني البشر، وهي الشكر. ولا يكون الشكر إلا بعد فهم الآيات. وهكذا لأول مرّة في تاريخ الفكر بين العرب، يغدو «الشكر» مفهومًا دينيًّا، وتكون المسافة قريبة جدًّا من الشكر إلى الإيمان. وضدّ الشكر هو «الكفر»، الذي يعني عدم الاعتراف بالجميل، أو الجحود. وهكذا يأخذ مفهوم «الكفر»، الذي لا علاقة له قبل

الإسلام البتّة بالدين، مغزى دينياً في المنظومة القرآنية. وإذا كان عربُ الجاهلية اعتادوا على أن يعيشوا وفق القاعدة الأخلاقية العليا: «شُكْرُ النِّعْمَةِ»، فقد تَبَنَّى القرآنُ هذه البنية كما هي، وارتقى بها إلى مستوى ديني. النعمة في هذه الحال هي الفضل الإلهي الذي يستجيبُ له الإنسان إمّا على نحوٍ صحيحٍ بـ «الشُّكْرِ»، وإمّا على نحوٍ خاطئٍ بـ «الكُفْرِ». ويتطوّر مفهومُ الشُّكْرِ هنا بسهولةٍ إلى مفهوم «الإيمان». وعلى نحوٍ مماثل يتحوّل الكُفْر، فاقداً دلالاته الأصلية الممتثلة بـ «عدم الاعترافِ بالجميل»، إلى مفهومٍ عدمِ «الإيمان»؛ وهكذا يغدو مضاداً مفهوماً مباشراً لـ «الإيمان»، كما يغدو ذلك جلياً في قول المولى سبحانه: «كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم» (آل عمران، الآية ٨٦).

أما لمن يتخذون موقفَ الكُفْرِ بدلاً من الشُّكْرِ أو الإيمان، لمن يرفضون الخضوعَ لله ولن يغفلون تماماً عن الاستجابة الصحيحة، فيُظهِرُ اللهُ تعالى التجلّي الآخرَ تجلّي العدلِ الصّارمِ والأخذِ الشّدِيدِ. والنقطة المحورية لهذا كله هي الفكرة الأخروية «يوم الحساب». وفي نهاية الفصل يقف المؤلفُ عند ثنائيين مفهوميّين واضحين في القرآن هما: الوعدُ والوعيد، والبشارة والتّذار. وفي مناقشة كلِّ ثنائيٍ يعمدُ المؤلفُ إلى المقارنة بين ما كان عليه الأمرُ في الجاهلية، وما آل إليه في الإسلام.

هذه هي الفكرة الأساسية في الكتاب، الذي زوّده المؤلفُ برسومٍ إيضاحيةٍ بيانية توضح تماماً ما قصد إليه. ولا يمكن القارئ المتأمل المنصفَ إلا أن يوافق المؤلفَ على جمهرة الفكر التي عرض لها، والنتائج التي انتهى إليها. هذا باستثناء أمورٍ قليلة جدّاً، منها مثلاً أنه لا يرى في العربية فضلاً وتميّزاً من جهة كونها لغةً من اللغات، ويقول في مبحث «الوحي في اللغة العربية» من الفصل السابع: «تقوم النظرة القرآنية إلى هذه

المسألة على الوَعْيِ الثقافيِّ الواضح جدًّا لحقيقة أن كلَّ أمةٍ لها لغتها، وأنَّ العربيةَ لغةُ العرب، وهي بهذه الوظيفة واحدةٌ فقط من لغاتٍ كثيرة. وإذ اختار الله تعالى هذه اللُّغة فإنَّ ذلك لم يكن بسبب قيمتها الحقيقية من حيث هي لغةٌ، بل فقط بسبب فائدتها ونفعها، أي بسبب أن الرسالة كانت موجَّهة أولًا إلى المتكلمين بالعربية. ونرى القرآن نفسه يعلن المرَّة تلو المرَّة أن هذا الكتاب أنزل بالعربية فقط لتسهيل الفهم «إنا أنزلناه قرآنًا عربيًّا لعلَّكم تعقلون» (يوسف، الآية ٢).

واعترضنا على عدم إعطاء العربية أية قيمةٍ من حيث هي لغةٌ، مصدره إدراكنا أن العربية قادرةٌ على الإبانة عن مراد الله سبحانه أكثر من غيرها من اللُّغات، بما توافر لها من وفرةٍ في المفردات المعبرة عن الشيء الواحد في أوضاعه وأشكاله وخاصيَّاته المختلفة، وبما انطوت عليه من صيغٍ صرفيةٍ معبرة، وبما تدلُّ عليه أوضاعها التركيبية من دلالات، وبما يوفِّره جرسُ ألفاظها من تماثلاتٍ صوتيةٍ تساعد في إبهاج السامع وإيقاظ ملكاته الإدراكية لتحصيل أكبر قدرٍ من الطاقَّة الدلالية. وما لا ينبغي إغفاله البتة في السياق الذي نحن فيه أن هذه المادَّة، مادة (ع ر ب)، تفيدُ فيما يبدو البيانَ والوضوح، يقول الراغب الأصفهاني في المفردات: «والعربيُّ: المَفْصِحُ. والإعرابُ: البيانُ، يقال: أعربَ عن نفسه.. والعربيُّ: الفصيحُ البيِّنُ من الكلام، قال: «قرآنًا عربيًّا». وإذا كان الأمرُ كذلك، فالعربيةُ إذاً هي اللُّغة الأكثرُ كسْفًا للمعاني، والأكثرُ فصاحةً وبيانا، وينشأ عن ذلك أنها ذاتُ فضلٍ وتفوقٍ من حيث هي لغةٌ معبرةٌ أكثر من غيرها. ولا يتوقَّف فضلُها، فيما نرى، عند إفادتها في التعبير عن المعاني عند متكلميها من العرب، بل هي فيما يبدو لنا أعربُ اللُّغات وأفصحها وأبينها عن المعاني الدقيقة والعميقة. ولا يأذن لنا المقامُ بالزيادة في هذا المجال.

وقد ألفه الأستاذُ إيزوتسو بلغة إنكليزية جميلة إلى حدِّ كبير، ولم أجد صعوبة كبيرة في ترجمته إلى العربية، بِمَنْ اللهُ سبحانه وفضله. ويستلزمُ الاعترافُ بالجميل الإشارةَ إلى أنَّ الصِّديقَ النَّبيَّ والباحثَ الشابَّ الجادَّ الدكتور عبد الرحمن حُلِّي، المدرِّس في كَلِيَّةِ الشَّرِيعَةِ من جامعة دمشق، هو صاحبُ الفضلِ في لَفْتِ انتباهي إلى قيمة هذا الكتاب لدارسي القرآن الكريم لُغَةً وَفِكْرًا ومفهوماتٍ كبرى، فأحسنَ اللهُ سبحانه له المثوبة.



المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن (*)

تمثل جهودُ الباحث اليابانيِّ الرَّاحل الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤-١٩٩٣م) في دراسة معاني القرآن الكريم إضافةً مهمّةً إلى المكتبة القرآنية وإلى الدرس الدلاليِّ الرّصين. وربّما كان من مجالي التوفيق أن تصدر في العام ٢٠٠٧ م ترجمتان عربيتان لكتابه النفيس الذي ألفه بالإنكليزية: God And Man in the Qur'an. واستجابةً لهذا الاهتمام العربيِّ الإسلاميِّ بأثار الأستاذ إيزوتسو، تحيىء ترجمتي لكتابه الثاني الذي يحمل العنوان: Ethico- Religious Concepts in the Qur'an. وقد رأينا أنّه من المناسب، بين يدي التّرجمة العربيّة لهذا الكتاب، تقديمُ مراجعةٍ لأهمّ ما ورد فيه من أفكار.

يذكر إيزوتسو في مقدّمة كتابه هذا أنّه نسخته منقّحة لكتابه الأقدم عهداً الذي نشرته عام ١٩٥٩م جامعة كيُو Keio University في طوكيو، بالعنوان: The Structure of the Ethical Terms in the Qur'an، أي: بنية التّعابير الأخلاقية في القرآن. ويذكر المؤلّف أنّه أراد أن يجعل الكتابَ أكثر تعبيراً عن آرائه الرّاهنة عندما شاء تنقيحَه وإعادة النظر فيه،

* - مراجعةٌ وتعريفٌ لكتاب توشيهيكو إيزوتسو المعنن بـ:

Ethico-Religious Concepts in the Qur'an

الذي ترجمناه إلى العربيّة بعنوان: «المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن»، وصدرت التّرجمة عن دار المنتقى في حلب عام ٢٠٠٨م. وقد نُشرت هذه المراجعةُ في مجلّة التّجديد التي تصدرها الجامعة الإسلاميّة في ماليزية، العدد الثالث والعشرون ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

وبيّن أن تغييرًا كبيرًا قد أُجري على الكتاب مع بقاء المادة المستخدمة كما هي، كما أن العنوان نفسه قد غُيّر لكي لا يخطئ القارئ باعتقاد أن الكتاب يعالج كلفة التعبيرات الأخلاقية في القرآن. وقد أكد المؤلف ههنا أمرين: أولهما أن الكتاب لا يدرس إلا التعبيرات ذات الطبيعة الأخلاقية - الدينية، التي تضرب مفهوماتها جذورها في جيلة الإنسان من حيث هو إنسانٌ متدينٌ بطبعه، ولا يلتفت إلى ما يُسمى الأخلاق الاجتماعية التي ميدانها تعامل الإنسان مع أخيه الإنسان. الثاني أن هذه الأخلاق البشرية المتحدّث عنها دينيةٌ وأخلاقيةٌ في الوقت نفسه؛ ذلك أن الإسلام نفسه دينٌ أخلاقيٌّ أساسًا؛ بمعنى أن إحسان الحق سبحانه إلى البشر جميعًا يجب أخلاقيًا أن يقابل بالإحسان.

ويشير المؤلف في مقدمته أيضًا إلى أنه في الطبعة الأصلية للكتاب أعطى مجالًا واسعًا للتأملات النظرية فيما يتصل بالنظريات الحالية للغة الأخلاقية، ونثر ملاحظات منهجية على امتداد الكتاب. أما في الطبعة الجديدة فقد استعاض عن نظرية تجريدية للغة الأخلاقية بنظرية أكثر أصولية للنظرة اللغوية أو الدلالية إلى العالم، تشكل الأساس لجُملة العمل التحليلي الذي قام به، كما أنه جمع المبادئ المنهجية التي تنظم التحليل في مدخل خاص.

وقد صمّم المؤلف كتابه وفق مخطط ثلاثي، عالج فيه بالتفصيل ثلاثة مجالات شملت مباحثها الداخلية الأمور الآتية:

١. شرح المبادئ المنهجية للتحليل الدلالي الذي قام به.
٢. العلاقة الإيجابية والسلبية بين الدستور الأخلاقي القبلي لدى عرب الجاهلية، والأخلاق الإسلامية القرآنية.

٣. تحليل مفصّل للمفاهيم الأخلاقية - الدينية الرئيسة في القرآن من خلال تطبيق

دقيق للمبادئ المنهجية المشروحة في القسم الأول.

وسنعرّض هنا للفكر الرئيسة التي تضمّنتها مباحث الكتاب.

في القسم الأول من الكتاب يبسط المؤلف القول في مبادئ التحليل الدلالي الذي سيتبنّاه في دراسته التطبيقية. ويعرض في هذا القسم لثلاث قضايا هي: اللّغة والثّقافة، وقد جعل ذلك مدخلاً؛ ومجال الدراسة وصميمها؛ ومنهج التحليل وكيفية تطبيقه. وهي قضايا نظرية أيدها بأمثلة تطبيقية أحياناً. في المدخل، الذي يتناول العلاقة بين لغة الإنسان وثقافته، يبيّن أنّه في مستطاع الدّارس أن يتناول المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن بعدة طرائق مختلفة. فقد ينطلق من أنظمة الشريعة الإسلامية المحكّمة التي تنظّم أنماط السلوك البشري؛ وقد ينطلق من أنظمة علم الكلام الإسلامي المنظمة جدّاً أيضاً؛ وقد تكون نقطة انطلاقه انتزاع تعاليم وآراء مختلفة في موضوع التعاليم الأخلاقية في القرآن وترتيبها وتأليف كتاب يُسمّى «أخلاق القرآن». وينبّه إيزوتسو على أنّ صنيعه في هذا الكتاب مختلف عن ذلك كلّه، ويكمن الاختلاف في المنهج التحليلي الذي يطبّقه على المعطيات القرآنية؛ الأمر الذي يجعل القرآن يفسّر مفوماته ويتحدّث عن نفسه. فالصّميمي في بحثه ليس المادّة بقدر ما هو منهج التحليل اللّغوي المطبق عليها. ويشدّد المؤلف هنا على أمر مهمّ في رأيه، هو عدم الاعتماد البتّة على ما يسمّيه البيّنة غير المباشرة التي تقدّمها نصوص مترجمة. فالكلمات والجمل المترجمة غير قادرة أبداً على تقديم مادّة موثوق بها لدراسة بنية النظرة الأخلاقية إلى العالم لدى شعب من الشعوب. وفي هذه النقطة يقول: «إنّنا حتّى عندما نقرأ فعلياً نصّاً من النصوص في أصله، نميل على نحوٍ

غير واعٍ تقريباً إلى أن نقرأ في هذا النص مفهوماتنا الخاصة التي غدّتها لغتنا الأم، وهكذا إلى أن نحول كثيراً من تعابيره المفتاحية، إن لم نحوّلها جميعاً، إلى تعابير مرادفة يمكن الحصول عليها في لغتنا الأم».

ويبدو أنّ جزءاً من تحذير الأستاذ إيزوتسو من اعتماد التّجمات أساساً لدراسة النظرة الأخلاقية لدى شعبٍ من الشعوب، راجعٌ إلى ما يراه في التأليف الأخلاقيّ المعاصر، خاصّةً في المجال المرتبط بالدّرس المقارن لأنظمةٍ مختلفة من الفكر الأخلاقيّ؛ هذا الدّرس الذي عزّزه التطوّر المذهل لعلم الإنسان الثقافيّ (cultural anthropology). فهو يرى أنّه في كثيرٍ من حالات الدّرس المقارن للتعبير الأخلاقية، القائم على التلاعب غير الواعي بـ «المفهومات المحوّلة»، تُستخلص استنتاجاتٌ خطيرة ومأخوذة. ويمثّل المؤلّف لذلك بكتابات بعض الباحثين الغربيين عندما يعولون على التّجمات الإنكليزية وخذها في صياغة آرائهم حول فكر الصّلاح والعدالة في الشّنتوية اليابانية أو الكنفوشوسية الصينية. وقد أراد المؤلّف من ذلك أن يبيّن خطرَ أن تُقاد من دون قصدٍ إلى نظرياتٍ خاطئة حول طبيعة الحقائق الأخلاقية، بالتلاعب بمفهوماتٍ مترجمة، وعدم تحليل المفهومات الأصلية نفسها تحليلاً علمياً مناسباً. ويمضي المؤلّف فيؤكد أنّ المحتوى الدلاليّ لكلّ تعبيرٍ أخلاقيّ يُصاغ وسط الواقع العيانيّ لحياة الإنسان؛ بمعنى أنّ الدّساتير الأخلاقية لا تختلف في النقاط الرئيسة للمبدأ، بل ينشأ الاختلاف في الحياة العمليّة التطبيقية. ويحدّد بعض ملامح منهجه الخاصّ بالقول: «ساميلُ بقوةٍ إلى نظريّة تعدّدية (pluralistic theory) تذهب إلى أنّ نظراتٍ شعبيّةٍ من الشعوب إلى ما هو حسنٌ وقيحٌ، أو صحيحٌ وخاطيءٌ، تختلف من

مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر؛ وتختلف جذرياً، ليس من حيث هي تفاصيلُ تافهة تفسّر بعيداً بوصفها درجاتٍ في سلّم تطوّر ثقافيّ متكامل، بل من حيث هي اختلافاتٌ ثقافيةٌ أساسية لها جذورُها الصّاربة في تربة العادات اللّغويّة لكلّ جماعة بعينها».

ويوضح إيزوتسو أن نظريّة المعنى، التي تشكّل الأساس للبنية الكلّية لكتابه، ليست أبداً إسهاماً خاصّاً له. بل هي مبنيةٌ على نمطٍ لعلم الدلالة طوّره وأحكمه في ألمانيا الغربيّة ليو فايسغربر Leo Weisgerber وسماه التّصوّر اللّغويّ للعالم (sprachliche Weltanschauungslehre). ويشير إلى أن هذه النظرية تتفق كثيراً في خلاصاتها الرئيسة مع ما هو معروف اليوم بعلم اللّغة العرقيّ (ethnolinguistics)، وهي نظريّة للعلاقات بين الأنماط اللّغوية والأنماط الثقافيّة وضَع أساسها إدوارد ساير في سنيه الأخيرة في الولايات المتّحدة. وقد حاول المؤلّف في هذا المدخل أن يدمج بين المدرستين ويقدم النّقاط الرئيسة لمناقشتها التي تهّمه في دراسته. ويمضي بعد ذلك في عرض الأمثلة التي توضح النظرية التي اعتمدها، ليخلص إلى القول إنّه ليس هناك تطابقٌ موضوعي واضح دقيق تماماً بين الشيء واسمه؛ فبين هذين الاثنين يأتي دائماً نشاطٌ عقليّ، عمَلٌ إبداعيّ يتمثّل في رؤية الشيء ذاتياً. وههنا يقرّر إيزوتسو أنّ هناك اختلافاً بين الشّعوب في تحديد خاصّيات الأشياء ومن ثمّ تحديد أسمائها؛ فهناك شعوبٌ تهتمُّ بالعرض من الشيء، أو الفائدة العمليّة له، وتعطيه صنفاً واسماً خاصّين تبعاً لذلك، في حين أنّ هناك شعوباً تهتمُّ بشكل الشيء وصورته، وتصنّفه وتعطيه اسماً تبعاً لذلك. ومثال ذلك كلمة «مائدة» (table)، التي قد تكون في الواقع مستديرةً أو مربّعةً أو مستطيّلة؛ فإذا يكون منظورنا الخاصُّ هو مبدأ النفعيّة العمليّة، نتجاهل معيارَ المستدير والمربّع ونصنّف كلّاً من

المائدتين بأتهما «مائدة» لمجرد أن كلاً منهما مصنوعة لتؤدي الغرض نفسه. وهنا يتراجع الاختلاف الشكلي إلى الظل. أما لدى بعض الشعوب الأخرى فإن شكل الشيء هو العامل الحاسم؛ لأن الناس هناك ينظرون إلى العالم بمنطق الشكل، لا بمنطق الغرض. ويسوق المؤلف ذلك ليؤكد استحالة الاعتماد على الترجمة في دراسة التعبيرات الأخلاقية - الدينية عند شعب من الشعوب، «فإن كل واحدة من كلمتنا تمثل منظوراً خاصاً نرى فيه العالم، وما يُسمى «مفهوماً» ليس سوى بلورة لمثل هذا المنظور الذاتي».

ويبين المؤلف أن هذا المنظور ليس فردياً بل هو اجتماعي؛ لأنه ملكية مشتركة لجماعة كاملة، وهي ملكية منحدره من الأعصر السابقة بفضل التقليد التاريخي. وما علم الدلالة (Semantics) سوى دراسة تحليلية لمثل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات. ويسهب المؤلف في شرح هذه الفكرة بالقول إن معجماً لغوياً ثرياً كمعجم اللغة العربية يشير إلى أن الشعب الذي يستخدم اللغة قد عزّل وحدّاتٍ مستقلة من جملة الواقع أكثر مما عزّله شعبٌ ذو معجم لغوي فقير، وإن كل شعب اعتمد طريقة خاصة في تحديد ما يمكن عزله وإعطاؤه اسماً. وعملية تخليص أشكالٍ مستقلة معتمدة دائماً على الاهتمام الذاتي لكل جماعة خاصة وموجهة بهذا الاهتمام. وهذا التخليص أو العزّل لا يحدده التشابه الموضوعي بين الأشياء بقدر ما يحدده المنظور الذاتي الذي يُنظر من خلاله إليها. ويحدّد إيزوتسو على هذا النحو قصة اللغة فيقول: «أي مظهر للواقع يبدو مهماً لأمّنا وتوفنا، أو رغبتنا وإرادتنا، أو فعلنا وعمَلنا، هو وحدّه الذي يخرج بوصفه قسماً مستقلاً ويتلقى العلامة المميزة المسماة «اسماً»، متحوّلاً بذلك إلى «مفهوم». ويضيف أن الكلمات، والمفاهيم التي ترمز إليها، تؤلف نظاماً معقداً ذا إضافاتٍ وتوسّعات.

ويعمل هذا الكلُّ المنظَّمُ كأنه شاشةٌ متوسّطةٌ بين عقل الإنسان والواقع قبل المفهوميّ الذي يصل إليه معدّلاً ومعكوساً وحتى محرّفاً بفعل التركيب الخاصّ للشاشة. ويرى المؤلّفُ ما يراه الوجوديّون من أهمية العملية العقلية المتمثّلة في تقسيم الموادّ الأولى للتجربة المباشرة على عددٍ من الوحدات المستقلّة، مضيفاً أنّنا لا نحتاج إلى إحداث هذا التفصيل أو العزّل لعناصر الواقع لكي نعطيهما أسماءً؛ لأننا نجد أمامنا نظاماً جاهزاً في صورة معجمٍ لغويّ (vocabulary) موروثٍ ثقافياً من الأجداد، ونحن نتمثّل هذا المعجمَ عندما نتعلّم لغتنا الأمّ. وعلى هذا النحو لا يقدّم الواقع المباشِرُ لتصورنا كما هو أصلاً وطبيعياً، بل من خلال موشور الرّموز المسجّلة في معجمنا اللّغويّ. وموشور الرّموز هذا ليس نسخةً مطابقةً للواقع الأصليّ، بل هو مجموعةٌ من الأشكال التّصوريّة. وليس مهماً في رأي إيزوتسو أنّ كلّ جماعةٍ بشريّة لها طريقتها الخاصّة لعزّل الأجزاء والوحدات، بل المهمُّ أنّ هذه الأجزاء والوحدات تؤلّف معاً منظومةً. والطريقة التي تُدمج بها ويُربط فيها بعضها ببعضٍ ليست أقلّ تمييزاً للجماعة من طبيعة الأجزاء نفسها. هذا الكلُّ المنظَّمُ الخاصّ بكلّ جماعة، هو الذي يسمّى المعجم اللّغويّ.

ويلجّ إيزوتسو على فكرة أنّ كلّ معجمٍ لغويّ يمثّل ويمجّد نظرةً خاصّةً إلى العالم تحوّل المادّة الأولى للتجربة إلى عالمٍ مليءٍ بالمعنى (مفسّر). والمعجم اللّغويّ ليس بنيةً بسيطة ذات طبقةٍ واحدة، بل يشتمل على عدد من المعجمات اللّغويّة الثانويّة موجوداً بعضها إلى جانب بعض. وإنّ شبكة المفهومات التي تُنشئها التعبيرات الأخلاقيّة واحدٌ من هذه المعجمات اللّغويّة. والدستور الأخلاقيّ لجماعةٍ من الجماعات هو قطاعٌ من هذا العالم «المفسّر» على نحو مليءٍ بالدلالة. ويخلص المؤلّفُ إلى القول: «إنّ كلّ ثقافةٍ لديها

عددٌ من الأنماط التقليدية للتقسيم الأخلاقي، التي تبلور تاريخياً في جملة تعابيرها الأخلاقية، وهذه على نحوٍ عكسيّ تزوّد متحدثي اللغة بمجموعة كاملة من القنوات يصنّفون من خلالها كلّ الظواهر الأخلاقية. وباستخدام الأنماط الدلالية للغة القومية لدى جماعةٍ من الجماعات، يستطيع أعضاء هذه الجماعة بسهولة أن يخلّوا ويصفوا وقيّموا أيّ فعل أو شخصية إنسانية». ويتساءل المؤلف عن المنهج الأسلم لتحليل البنية الأساسية لحقلٍ دلاليّ كهذا، ثمّ يجيب بأن «خيرَ طريقةٍ لأن نتقدّم، في رأبي، هي أن نحاول أن نصنّف الصنّف الدلاليّ للكلمة على أساس الشروط التي تُستخدم فيها».

وبناءً على المقدمات السابقة يدخل المؤلف إلى موضوع دراسته. وهو يذهب إلى أنّ التعابير الأخلاقية - الدينية في آيةٍ لغةٍ تؤلّف منظومةً خاصّة من الأصناف ضمن المنظومة الإيحائية الأكبر للغة المعنوية. والمهمُّ عنده هنا هو البحث عن الخصائص المحددة لكلّ تعبير، التي على أساسها يصنّف عددٌ لا نهاية له من الأشخاص أو الأفعال المختلفين جداً في صنّفٍ معين؛ وهكذا يُعطون اسمًا مشتركًا. وبالفحص التحليليّ للتعابير الأخلاقية الدينية المفتاحية في لغةٍ من اللغات، قد يتعرّف الباحث تدريجيًّا البنية الأساسية للمنظومة التي بها تُصنّف كلّ الأحداث التي تشترك في الحكم الأخلاقيّ.

ويصل المؤلف في نهاية هذا المدخل المنهجيّ إلى تحديد ما سيقوم به تطبيقياً في شأن التعابير الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم، فيذكر أنّه سيبدأ بأن يلاحظ على نحوٍ دقيق كلّ الأمثلة المتوافرة للاستخدام الفعليّ لهذه التعابير، وسيحلّل تحليلاً دقيقاً سياقات الموقف، ويضع الفرضيات التي عليه أيضًا أن يفحصها بمقابلتها بأدلةٍ أوضح وتعديلها عند الضرورة.

في المبحث الثاني من القسم الأول يعالج المؤلف «مجال الدراسة وصميمها»، منبهاً على أهمية الإطار البيئي والتاريخي للمادة التي اختار أن يدرسها، وهي جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي؛ حيث دخلت المعايير الأخلاقية القبلية المتمتعة بقداسة القدام في صراعٍ دامٍ مع المُثل العليا الجديدة للحياة. وهكذا تُقدّم جزيرة العرب في هذه المرحلة مادةً ممتازة لدراسة ولادة دستورٍ أخلاقي ونموه. ويوضح المؤلف هنا قصده من الدراسة فيقول: «وبالتبّع الدقيق للتحوّلات الدلالية التي خضعت لها التعابير الأخلاقية الرئيسة في لغة العرب إبان هذه المرحلة الحاسمة من تاريخها، لا أمل فقط أن تكشف الرّوح الموجّه للدستور الأخلاقي الإسلامي، بل أيضاً أن ألقى ضوءاً جديداً على المسائل النظرية الأكثر عموماً للخطاب الأخلاقي والوظيفة التي قام بها في الثقافة الإنسانية».

ويرى إيزوتسو أنّ هناك ثلاثة أصناف من المفهومات الأخلاقية في القرآن: تلك التي تتحدّث عن صفات الله تعالى الأخلاقية؛ وتلك التي تصف الموقف الأصلي للإنسان من الله تعالى؛ وتلك التي تشير إلى مبادئ السلوك التي تحكم العلاقات الأخلاقية بين أفراد الجماعة المسلمة. ويبيّن أنّ دراسته لا تهتمّ بالصفات الإلهية أو الأخلاق الإلهية، ولا تهتمّ بالعلاقات الأخلاقية بين أفراد المجتمع المسلم، بل تتناول بالتحليل العلميّ الدقيق المجموعة الثانية التي موضوعها العلاقة الأخلاقية للإنسان بربه. وهنا يشير إلى فكرةٍ محوريةٍ لديه وهي أنّ «حقيقة أنّ الله، وفقاً للتصوّر القرآني، ذو صفةٍ أخلاقيةٍ ويتعامل مع الإنسان بطريقة أخلاقية، تحمل الدلالة الخطيرة المتمثلة في أنّ الإنسان أيضاً يُتوقّع منه أن يستجيب بطريقة أخلاقية». ويضيف إلى ذلك فكرةً أخرى مهمّة فحواها أنّ استجابة الإنسان الأخلاقية لأفعال الله تعالى تعني في المنظور

القرآني الدين نفسه، فهي أخلاقٌ ودينٌ. ويبدو أن هذا الفهم من العوامل التي دفعت المؤلف إلى تغيير عنوان دراسته في الطبعة الثانية لجعله: «المفهومات الأخلاقية - الدينية في القرآن»، بدلاً من «بنية التعبيرات الأخلاقية في القرآن». ويقول هنا: «إنَّ جُمْلَةَ المفهومات المتصلة بهذا الصنف الثاني يمكن أن تُوصَفَ بأنها مفهوماتٌ أخلاقية دينية». وهذه المفهومات هي مجالُ الدِّراسة وصميمها.

وبيّن المؤلف أن هذه الأصناف الثلاثة للمفهومات الأخلاقية في القرآن لا يقف بعضها بعيداً عن بعض، بل هي شديدة الترابط؛ وذلك راجعٌ إلى ارتكاز نظرة القرآن إلى العالم على الله سبحانه. ويعني هذا دلالياً أنه لا يوجد مفهومٌ رئيس في القرآن يكون مستقلاً تماماً عن مفهوم «الله» سبحانه، وأن المفهومات الأخلاقية المفتاحية في القرآن إما انعكاسٌ باهتٌ للأخلاق الإلهية، وإما تعبيرٌ عن استجابة خاصة تُحدثها الأفعال الإلهية.

ثم ينبّه المؤلف على أن التأليف الأخلاقي المعاصر ينشغل كثيراً بكلمات المستوى الأخلاقي الثانوي للخطاب الأخلاقي، من مثل «خير» و«شر»؛ ويأخذ على فلاسفة الأخلاق إهمالهم حقيقة أنه في الحياة العملية تُقام تقييماً لنا الأخلاقية في المقام الأول على المستوى الأولي للخطاب وليس على المستوى الثانوي. ويعني بالمستوى الأولي التعبيرات الأخلاقية الوصفية العادية من مثل «ورع» و«مُنافِق» و«متواضع» و«كريم»؛ أمّا تعبير المستوى الثانوي فهي التعبيرات التصنيفية التقييمية، كقولنا عن التواضع أو الكرم إنه صفة جيّدة.

ويؤكد المؤلف ضرورة أن نتذكّر، عند تحليل اللغة الأخلاقية لأية جماعة، أن الكتلة الرئيسة لدستور أخلاقي ما مؤلّفةٌ دائماً، من الوجهة اللغوية، من كلماتٍ من الصنف

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٧٠٣
الأولي. وهذا منطبقٌ طبعا على الدستور الأخلاقي القرآني؛ فالآلية الحقيقية للدستور
الأخلاقي القرآني تعمل على مستوى التعبيرات الأخلاقية الأولية. وتتضح هذه الحقيقة
أكثرَ عندما ننظر إلى الأصناف الخمسة للأحكام التي طوّرها علماء الفقه، وهي تمثل
التعبيرات الأخلاقية الثانوية الحقيقية، وهي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه،
والمحظور. وهذه المصطلحات الخمسة لأصناف أفعال المؤمنين منظومةٌ محكمةٌ مما
يسمى ما وراء اللغة (metalinguage)، وهي غيرٌ موجودة في القرآن نفسه.

ويوضح المؤلفُ الفرقَ بين تعابير المستوى الأولي و تعابير المستوى الثانوي في مجال
المفاهيم الأخلاقية الدينية بالمقارنة بين كلمتي «كُفْر» و«ذَنْب». فإن كلمة «كُفْر» واحدةٌ
من كلمات القيمة الأكثر أهمية في القرآن، وتعني أصلاً موقفَ نُكرانِ الجميل إزاء إحصانِ
مقدم. ولأنها كذلك تكون كلمةً وصفية ذات مضمون عملي ملموس، وهي كذلك
مغلقةٌ بهالةٍ تقييمية تجعلها أكثر من وصفٍ صرف. وهذه الهالة التقييمية التي تحيط بالنواة
الوصفية لمعناها هي التي تجعلها تعبيراً أخلاقياً حقيقياً على المستوى الأولي. وكلمة ذَنْب
تشير في معظم الحالات إلى ما تشير إليه كلمة كُفْر. وكلتا الكلمتين يمكن أن تشير في
النهاية إلى الحالة نفسها، لكنهما تشيران إلى الشيء نفسه بطريقتين مختلفتين تماماً. فبينما
تنقل كلمة كُفْر، أولياً، معلوماتٍ عملية عن حالة الذَنْب من نُكرانِ الجميل أو عدم
الاعتقاد، وتوحي، ثانوياً فقط، بأنه «شَرٌّ»، تأتي كلمة ذَنْب أولياً لتُدينه بوصفه متميماً إلى
صنف الخاصيات السلبية أو المستحقة للتوبيخ. وفي الأولى لا تكون القوة التقييمية سوى
هالة، وفي الثانية يكون التقييم نفسه هو الذي يؤلف النواة الدلالية للكلمة. ويؤكد
المؤلف هنا ضرورة فصل طبقتين مختلفتين في السلوك الدلالي للتعبيرات الأخلاقية الأولية:

طبقة وُصِفِيه، طبقة تقيمية. ويوضح هذا بمثالٍ عمليٍّ مستمدٍّ من التطوُّر الأخلاقيِّ الذي أصاب الحياةَ العربيَّة بين الجاهليَّة والإسلام، مذكِّراً بأنَّه في السِّياق غير الدِّينيِّ أساساً للجاهلية عُدَّ «التَّواضعُ» والاستسلامُ المطلقُ شيئاً مخزياً، مظهرًا لشخصيَّةٍ ضعيفةٍ ودنيئةٍ. أمَّا «التَّكبرُ» ورَفُضُ الطَّاعة فقد كانا في أنظار عرب الجاهلية أمارتَي طَبْعِ سامٍ رفيع. لكنَّه مع مجيء الإسلام قُلب الميزانُ تمامًا، وحدث أنَّه في السِّياق التوحيدِيِّ الصَّرف للإسلام غدا «التَّواضعُ» في حضرة الله و«الاستسلامُ» المطلقُ له سبحانه أُسمى القِيَم، وغدا التَّكبرُ والامتناعُ عن الطَّاعة أمارتَيْن لعدَم التدين. ويخلصُ المؤلِّفُ من هذا المبحث إلى أن قال: «إنَّ الدِّستورَ الأخلاقيِّ القرآنيِّ، من حيث كونه بُنيَّةً لغويَّةً، مؤلَّفٌ أساساً من تعابير أخلاقيةٍ أوليَّة، مع قليلٍ من التعابير الثانويَّة هنا وهناك، و إنَّ إنشاء منظومة لما وراء اللُّغة الأخلاقية (ethical metalanguage) في الإسلام هو عملُ القانون أو فلسفة التشريع في قرونه الأولى، وإنَّ الصَّنْفَ الأوَّل من الكلمات هو الذي يؤدي الدورَ الرئيس في بناء الوعي الأخلاقيِّ القرآنيِّ.

في المبحث الثالث من هذا القسم يعالج إيزوتسو «منهج التحليل وتطبيقه». ونجده في هذا المبحث يلحُّ على أنَّه لا يمكن الاعتمادُ على ترجماتٍ للتعابير الأخلاقية الدِّينيَّة القرآنيَّة في دراسة المفاهيم الأخلاقية القرآنيَّة. ويخلصُ إلى القول بضرورة اتِّباع منهجٍ للتحليل يمكن من الوصول إلى تعاريف للتعابير الأخلاقية - الدِّينية في القرآن تربط الكلمة حالاً بجزءٍ محدَّد من الواقع غير اللُّغويِّ، أي بما تدلُّ عليه في الواقع العياني المحسوس. ويقول المؤلِّفُ هنا: «إذا ما أردنا أن ندرك الصَّنْفَ الدِّلاليَّ للكلمة نفسها، فعلينا أن ندرسَ أيَّ نوعٍ من النَّاس وأيِّ نمطٍ من الشَّخصيَّات، وأيِّ ضربٍ من الأفعال،

تحدّد ويُدلّ عليها عملياً عند إطلاق هذا الاسم في العربية الفصحى، وفي الحالة التي نحن إزاءها الآن، في القرآن».

ويبدو أنّ ما ساقه إيزوتسو من حججٍ ونقاشٍ في هذا المبحث يُفضي إلى ضرورة اتّباع منهجٍ في تفسير التعبيرات الأخلاقية - الدّينية في القرآن يُحصّل مدلولاتٍ التّعابير من السّياقات النصّية التي تردّ فيها، ويتفادى قدرَ المستطاع الاعتمادَ على المرجعيّات الأخرى، مع الإفادة منها أحياناً، كما يحدث عندما يرجعُ إلى قول بعض المفسّرين في شأن التعبير المدروس، أو إلى الشعر العربيّ في العصر الجاهليّ. فالمؤلّف يريد إقناعَ قارئه بضرورة فهم مدلولات التعبيرات الأخلاقية-الدّينية من السّياقات القرآنية نفسها؛ ليعتمد ذلك منطلقاً لدراسته التطبيقية في القسم الثالث من الكتاب.

ولتوضيح الأمر يأتي بأمثلة كثيرة، نكتفي هنا بواحدٍ منها. يقول المؤلّف: «حتّى مثالٌ واحدٌ، شرطٌ أن يكون مختاراً جيّداً ووثيق الصّلة بالموضوع، قد يُثبت أنه موضحٌ جداً: (فَأَذِنَ مَوْذَنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ. الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ) [الأعراف: ٤٤-٤٥]. ألا يؤلّف هذا بعينه نوعاً من التعريف اللفظي لـ «الظلم»؟ ولدينا في القرآن عددٌ ضخمٌ من الأمثلة المشابهة، لاستخدام الكلمة نفسها. وبيجمع هذه الأمثلة على صعيدٍ واحد، ومقارنتها، ومقابلة بعضها ببعض، ألا يكون من المعقول أن نؤمّل الحصول على تعاريفٍ من نوع «الكلمة/ الشّيء» لهذه الكلمة العربية؟ وكونُ هذا أمراً ممكناً سيتجلّى في مناسبات كثيرة في رحلة هذا الكتاب.

هذا مثالٌ نموذجيٌّ لمنهج التحليل الذي تبناه إيزوتسو وطبقه. وجليٌّ تماماً أنّه

منهج يعتمد مبدأ تفسير القرآن بالقرآن. ويقدم المؤلف في هذا الحيز معالجات كثيرة توضح ملامح المنهج التحليلي الذي اعتمده، ويستخلص جملة خلاصات في هذا الشأن، منها أن الصنف الدلالي لكلمة من الكلمات يميل إلى أن يكون متأثراً كثيراً بالكلمات المجاورة المرتبطة بالحقل الدلالي نفسه؛ وأن الكلمة المهياة لأن تُستخدم بتكرار واضح في سياقات محددة بجانب كلمة مضادة لها في المعنى لا بد أن تكتسب قيمة دلالية واضحة من هذا الجمع المتكرر. ويمثل لذلك بكلمة «كافر» التي تعني شيئاً مختلفاً وفقاً لاستخدامها ضدًا لكلمة «شاكِر» أو ضدًا للفظة «مؤمن». إذ تعني في الحالة الأولى «جاحداً للجميل»، وفي الثانية «غير مؤمن». ويذهب إلى القول إنه كلما كانت الكلمة معبرة عن ملمح عرقي عميق الجذور لثقافة من الثقافات غداً صعباً أن تُترجم على نحوٍ دقيق إلى لغة أخرى، وإن كل لغة تمتلك طريقتها الخاصة لجمع العناصر المختارة في صنف دلالي خاص.

ويخلص المؤلف في هذا المبحث من كتابه إلى القول إن منهجه هو نوع من التفسير السياقي. ويقتبس قولاً للأستاذ ج. ماروزيو ينصح فيه من يرغبون في أن يصبحوا مترجمين ممتازين للآتينيه الكلاسيكية: «إن خير طريقة لإيضاح معنى كلمة غامضة هو أولاً، وقبل كل شيء، أن تجمع وتُقارن وتربط بين كل التعبيرات التي تشابه وتتضاد وتتطابق». ويقول المؤلف بعد ذلك: «لا يمكن أن تكون هناك على الحقيقة حكمة أفضل لنا من أن نتبنى هذه المبادئ في محاولتنا تحليل المعلومات القرآنية». ويحدد في النهاية سبع حالات يمكن فيها أي مقطع أن يتخذ على نحوٍ جلي أهمية كبيرة في منظور منهج التحليل الدلالي الذي أتبعه.

القسمُ الثاني من الكتاب أعطاه المؤلفُ هذا العنوانَ: «مِنْ دُسْتورِ القَبيلةِ إلى أخلاقِ الإسلامِ». وقد أراد أن يجعله مجالاً للحديث عن العلاقة الإيجابية والسلبية بين الدُسْتورِ الأخلاقيِّ القَبليِّ الجاهليِّ والأخلاقِ الإسلاميَّةِ القرآنيَّةِ. ولذلك يقول في مطلعِ البحثِ الأوَّلِ من هذا القسم: «ربِّما يتمثَّلُ الملمحُ الأكثرُ بروزاً لتطوُّرِ الفِكرِ الأخلاقيَّةِ في جزيرة العربِ القديمةِ في أنَّ الإسلامَ أعلنَ أخلاقيَّةً جديدةً مبنيةً تماماً على الإرادةِ المطلقةِ لله، بينما تمثَّلُ المبدأُ الرئيسُ للحياةِ الأخلاقيَّةِ الجاهليَّةِ في التقليدِ القَبليِّ أو «عاداتِ أجدادنا». وفي هذا القسمِ يدرس المؤلفُ أربعةَ مباحثٍ هي: تصوُّرُ التشاؤميِّ للحياةِ الدُّنيا، وروحُ التَّضامنِ القَبليِّ، وأسلمةُ الفضائلِ العربيَّةِ القديمةِ، والثَّنائِيَّةُ الأخلاقيَّةِ الأساسيَّةِ في الإسلامِ: أصحابُ الجَنَّةِ وأصحابُ النارِ.

في المبحثِ الأوَّلِ (التصوُّرُ التشاؤميِّ للحياةِ الدُّنيا) يعرض المؤلفُ للحياةِ الأخلاقيَّةِ الجاهليَّةِ، فينفي إمكانيةً أن لا يكون لدى العربِ الجاهليين تمييزٌ بين الحقِّ والباطل، بين ما هو خيرٌ وما هو شرٌّ. فقد كان لديهم، كما يقول، قواعدُهم الصَّارمةُ في السلوكِ التي تمكَّنهم من إصدارِ الأحكامِ الأخلاقيَّةِ، لكنَّ أحكامهم محتاجةٌ إلى أساسٍ نظريِّ متين، وكانت صفاتهمُ الأخلاقيَّةِ عاجزةً تماماً في الغالب عن صَبْطِ سلوكهم إِبَّانَ الشدائد، إذا كانت مصلحةُ القبيلةِ في خطرٍ. كانت العاداتُ المتوارثةُ من الأجداد هي المهيمنة.

وينبئ المؤلفُ هنا على ملمحين مميِّزين لروحِ العصرِ الجاهليِّ هما: النزعةُ الدُّنيويَّةُ والروحُ القَبليِّ. في شأنِ النزعةِ الدُّنيويَّةِ يلاحظُ المؤلفُ أنَّ الفقرَ في التخيلِ تركَ مياسمهَ على كلِّ شيءٍ تقريباً مما يمكن تمييزهُ بأنَّه عربيٌّ صرفٌ. عندَ العقلِ العربيِّ الواقعيِّ، هذا العالمُ الحاضرُ، بما فيه من آلافِ الألوانِ والأشكالِ، هو العالمُ الوحيدُ الموجود، ولا

يمكن أن يكون هناك وجودٌ وراء هذا العالم. وقد عرف العربُ الجاهليون كلمة «الخلود» بمعنى الحياة الطويلة السَّرمديَّة، لكن هذا «الخلود» لا بدَّ من أن يكون في هذا العالم وليس في عالمٍ آخر، لكنَّهُ غيرُ موجود فيه.

وينبه المؤلفُ على أمرٍ مهمِّ هنا، هو أنَّ هذا الوَعْي الحادَّ بالاستحالة المطلقة لوجود «الخلود» في هذه الدُّنيا كان في الوقت نفسه الطَّرِيقَ المسدود الذي انسأقت إليه الوثنيَّة، ونقطة البدء التي منها اتخذ الإسلامُ سيرة الصَّاعد. ويرى المؤلفُ أنَّ الجاهلية والإسلام يتحدان في إدراك زوال حياة الإنسان. والتشاؤمُ المنبعثُ من وعي التفاهة الجوهريَّة للحياة مشتركٌ في كلِّ من الشَّعر الجاهليِّ والقرآن. لكنَّهما يختلفان اختلافًا جوهريًّا في تصوُّر وجود عالمٍ آخر غير هذا العالم؛ فالجاهليَّة ما عرفت ولن تعرف أيَّ شيء وراء عالم الوجود الحاضر؛ أمَّا الإسلامُ فقد كان دينًا مؤسسًا تمامًا على إيمانٍ متقد بالحياة الآخرة.

وهكذا فإنَّ الخلود، الذي قدَّم مثل هذه المشكلة المرعبة العصية على الحلِّ لأناسٍ الجاهليَّة، يحوُّل الآن في الإسلام من دون أية صعوبة إلى عالمٍ يقع وراء أفق الوجود. وقد ترتَّب على هذين الفهمين المتباينين أن جعلَ المسلمُ «مبدأ الآخرة» الأساسَ الحقيقيَّ لحياته؛ وجعل الجاهليُّ الحياة الدُّنيا فرصةً لانتهاج اللذات؛ لأنَّه لا حياة بعدها. صارت الجِدِّيَّة المطلقة المنبعثة من الإحساس الحارَّ بدنوِّ يوم الحساب، أو التقوى وخشية الله، هي المزاج السائد في ظلِّ الإسلام؛ بينما كان الابتهاجُ والإهمالُ التامُّ لمسائل الدين الخطيرة هو المزاج المسيطر على الجاهليين.

في المبحث الثاني من هذا القسم، يناقش المؤلفُ رُوح التَّضامن القبليِّ، وذلك ليمكِّنه بلورة دلالَات التَّعابير الأخلاقية - الدِّينية في القرآن الكريم. ويقول المؤلفُ هنا:

«إنَّ القَبيلةَ، أو قَرَعَهَا العَشيرةَ، كانت لدى عربِ عصرِ ما قبلَ الإسلامِ ليست فقط الوحدَةَ الوحيدةَ والأساسَ للحياةِ الاجتماعيَّةِ، بل مثلتْ أوَّلًا وقبلَ كلِّ شيءٍ آخرَ أسمى مبدأً للسلوكِ، مُنشئةً نَمَطًا شاملًا للحياةِ كُلِّها، الفرديَّةِ والجماعيَّةِ معًا. كان الرُّوحُ القبليُّ حقًّا المصدرَ لكلِّ الفِكرِ الأخلاقيَّةِ الرئيِّسةِ التي بُنيَ عليها المجتمعُ العربيُّ». وقد جاء الإسلامُ ليعلنَ الأفضليَّةَ الواضحةَ للعلاقةِ الدِّينيَّةِ على روابطِ الدَّمِ. ويستشهد المؤلفُ هنا بقولِ الأستاذِ فون غرونباوم: «إنَّ العاملَ الأكثرَ تأثيرًا في اجتذابِ النَّاسِ إلى الإسلامِ كان، بصَرَفِ النظرِ عن الحقائقِ الدِّينيَّةِ المتضمَّنةِ في رسالةِ محمَّد، قدرتهُ على العملِ بوصفه نقطةَ تبلُّرٍ لَوحدَةِ اجتماعيَّةٍ - سياسيَّةٍ جديدةٍ».

ويعقدُ المؤلفُ في هذا المبحثِ عددًا من المقارناتِ بين الأخلاقِ الجاهليَّةِ والأخلاقِ الإسلاميَّةِ القرآنيَّةِ، ويمدِّد كثيرًا من النِّقاطِ التي أحدثَ فيها الإسلامُ انقلابًا كبيرًا في الأخلاقِ. وقد أفضى به ذلك إلى المبحثِ الثَّالثِ من هذا القسمِ وهو: «أسلمةُ الفضائلِ العربيَّةِ القديمة».

يمدِّد المؤلفُ مجالَ حديثه في هذا المبحثِ بأنَّه الاتِّصالُ بين وجهةِ النظرِ القرآنيَّةِ والنظرةِ إلى العالمِ لدى العربِ الأقدمين، والاختلافُ الواسعُ بينهما في الوقتِ نفسه، خاصَّةً في مجالِ الصِّفاتِ الأخلاقيَّةِ. ويؤكدُ المؤلفُ هذا بالقول: «هناك اعتبارٌ ما ربَّما يمكنُ أن نتحدَّثَ فيه عن الجانبِ الأخلاقيِّ للإسلامِ بوصفه إعادةً بناءً لبعضِ المُثُلِ العليا العربيَّةِ القديمةِ والمناقبِ البدويَّةِ التي انحلتْ وفسدتْ في أيدي تجارِ مكَّةِ الأغنياءِ قبلَ ظهورِ هذا الدِّينِ». ويذهبُ إيزوتسو هنا إلى تأكيدِ أنَّ الصُّورَ التي رسمها المؤلفون المسلمون الوَرعون، في العصورِ المتأخِّرةِ، للنبيِّ الكريمِ محمَّدٍ عليه الصَّلَاةُ

والسلام، وكذلك المزايا الشخصية المنسوبة إلى هذا النبي الكريم، منسجمة تمام الانسجام مع المثل العليا البدوية القديمة للرجل، التي نجد أنه يُثنى عليها كثيرًا في دواوين شعراء الجاهلية. ويلاحظ المؤلف أن الإسلام لم يُعد بناءً هذه الفضائل البدوية كما وجدها بين عرب الصحراء أو البدو، بل طهرها وجددها جاعلاً طاقتها تناسب في قنوات محددة أعدها. ويشير المؤلف هنا إلى أمر مهم للبحث فيقول: «نستطيع من الوجهة اللغوية أن نقول إنه مع مجيء الإسلام خضع بعض التعبيرات الأخلاقية الرئيسة في الجاهلية لتحوّل دلاليّ خاص».

وبعد ذلك يدير المؤلف حديثاً مفصلاً حول مجموعة من الصفات الخلقية الأساسية، مبيّناً نواحي التطور التي أدخلها الإسلام فيها. ويتحدث هنا عن فضائل الكرم والشجاعة والوفاء والصبر، ويفصل القول في كل منها، ثم يقول في ختام هذا البحث: «لا يزعم الوصف السابق أبداً استفاد الفكر الأخلاقية الجاهلية التي تبتأها الإسلام. لكنه يقدم على الأقل الأمثلة الأكثر وضوحاً، ويظهر لنا كيف أن أسلمة (Islamization) العناصر التي لم تكن إسلامية قد حدثت في هذه المرحلة المبكرة. وفي التاريخ اللاحق الممتد للإسلام، سيكون عليه أن يمرّ بعملية مشابهة مرّات عديدة عند عدد من المستويات المختلفة للثقافة، عندما ستواجهه مشكلة الفكر ذات الأصول اليونانية والفارسية والهندية، ثم أخيراً المفاهيم الغربية الحديثة».

في البحث الأخير من القسم الثاني من الكتاب، يعالج المؤلف موضوعاً أساسياً هو: «الثنائية الأخلاقية الأساسية». ويرى أن القرآن في نقطة معينة أعلن الفصل التام بين الكفر والإيمان. ويورد في مفتح البحث سورة «الكافرون» كاملة معلقاً عليها

بقوله: «هذه الكلماتُ تحدّد على نحوٍ مثيرٍ المغايرةَ الأكثرَ حسناً مع الشُّركِ المحيطِ، التي وُجِّه إليها الإسلامُ بفضلِ موقفه الأساسيِّ في مسائلِ الدِّينِ. كان هذا، إذا جاز التّعيرُ، الإعلانَ الرّسميَّ للاستقلالِ من جانب الإسلامِ عن كلّ ما لم يكن منسجماً جوهرياً مع الإيمانِ التّوحيديِّ الذي أعلنه. وفي مجال الممارساتِ الأخلاقيةِ، استلزمَ إعلانُ الاستقلالِ هذا نتيجةً خطيرةً، فقد أُوحي بأنّه منذ الآنَ فصاعداً يجب أن تُقاسَ القيمُ الإنسانيّةُ جميعاً بمعياريّ للتقييمِ موثوق به».

وهنا يتحدّثُ المؤلّفُ عن المنظومة الأخلاقيةِ التي جاء بها الإسلامُ، فيبيّن أن التّصوّرَ القرآنيّ يقسم الصّفاتِ الإنسانيّةَ جميعاً إلى صنفين متضادّين تماماً، يمكن تسميتهما صنفَ الصّفاتِ الأخلاقيةِ الإيجابيةِ وصنفَ الصّفاتِ الأخلاقيةِ السلبيةِ؛ ولوضوحها وقوّة دلالتها يمكن تسميتهما «الخير» و«الشّر»، أو «الحقّ» و«الباطل». ويتمثّل المقياسُ النهائيُّ لهذا التقسيمِ في «الإيمانِ بالله الواحدِ الأحد الخالقِ للكائناتِ جميعاً». وهكذا تبرز في القرآن كلّ هذه الثنائيّة الأساسيّة: مؤمن/كافر. وبمقياس «الإيمان» هذا يستطيع الإنسانُ بسهولةٍ أن يقرّر إلى أيّ من الصّنفين ينتمي شخصٌ محدّد أو فعلٌ معيّن. وكانت هذه الحقيقةُ مهمّةً جدّاً للتطوّر الأخلاقيّ عند العرب؛ لأنّها مثّلت أوّلَ ظهورٍ للمبدأ الأخلاقيّ المتناسك. وقد كان هذا حدّثاً غيرَ مسبوقٍ في التّاريخ الرّوحي للعرب. ويمضي إيزوتسو إلى القولِ إنّه كان لدى عربِ الجاهليةِ عددٌ من القيمِ الأخلاقيةِ المعترف بها، لكنّها لم تكن مبنيةً على مبدأٍ أساسيٍّ يسندها؛ كانت مبنيةً على نوعٍ غيرِ عقلائيٍّ من العاطفة الأخلاقيةِ أو تعلقٍ أعمى وعنيفٍ بشكل الحياة الذي تناقلته الأجيالُ بوصفه كنزاً قَبليّاً لا يُقدَّر بثمن. مكّن الإسلامُ العربَ لأوّل مرّة

من أن يقيّموا السلوك البشريّ كلّهُ بالاحتكام إلى مبدأ أخلاقيّ مبرّر نظريّاً. ويتحدّث المؤلف بعد ذلك عن الصّور التي تردُّ عليها هذه الثنائيات الأخلاقية في القرآن الكريم، ويبيّن أنّها قد تردُّ في صُورٍ تضادّ بين الكافر والمؤمن، أو بين الكافر والمتقي، أو بين المسلم والمجرّم، أو بين الضالّ والمهتدي، أو بين أصحاب الجنة وأصحاب النار، أو بين أصحاب اليمين وأصحاب الشمال. وقد تظهر في صُورٍ أخرى هامشية. ثمّ يطيل المؤلف الوقوف عند أصحاب الجنة وعند أصحاب النار، ويتحدّث عن الصّفات الأخلاقية لكلّ فريق ممّا يجعله جديراً بدخول الجنة أو النار. ويشير أخيراً إلى أنّ ما قدّمه في هذا المبحث من القسم الثاني يؤهّله لتحليل كلمات القيمة الأساسية التي تنتمي إلى الصّنفين المتضادين تضادّاً مطلقاً.

في القسم الثالث، آخر أقسام الكتاب، يحلّل المؤلف المفاهيم الأخلاقية - الدينية الرئيسة تحليلاً دلاليّاً قائماً على المتابعة والتأمّل. ويمثّل هذا القسم الجانب التطبيقيّ الأساسيّ من الدّراسة. وهنا يعالج المؤلف خمس قضايا هي:

١- البنية الداخلية لمفهوم الكفر.

٢- الحقل الدلالي لـ «الكفر».

٣- التّفاق الدينيّ.

٤- المؤمن.

٥- الصّالح والسّيئ.

في المبحث الأوّل من هذا القسم (البنية الداخلية لمفهوم الكفر) يبيّن المؤلف السّبب الذي دفعه إلى البدء بمفهوم الكُفر، بدلاً من أيّ من القيم الإيجابية، بالقول إنّ

أوراق دراساتٍ فكريةٍ ومراجعاتٍ كُتِبَ ٧١٣
«الكُفْر» يحتلُّ منزلةً مهمّةً في جُملة منظومةِ أخلاقِ القرآنِ إلى درجةٍ أنّ فهمًا واضحًا
لكيفيةِ تركيبه دِلاليًّا يكون شرطًا لا بدّ منه تقريبًا للوصولِ إلى تقسيمٍ دقيقٍ لمعظم
الصفاتِ الإيجابية. وهنا يلخّصُ المؤلّفُ النّقْاطَ التي استخلصَها في المباحثِ السابقةِ في
شأنِ البنيةِ الدلاليةِ لمفهومِ «الكُفْر». ويشرّعُ بعد ذلك في الحديثِ عن بنيةِ الكُفْر من
خلالِ المحاورِ الآتيةِ:

١- عنصُرُ نكرانِ الجميلِ في الكُفْر.

٢- الكُفْرُ في مقابلِ الإيمانِ.

٣- صفاتُ قلبِ الكافرِ.

٤- الكُفْرُ والشُّركُ.

٥- الكُفْرُ في معنى «الضلال».

٦- الهوى سببًا مباشرًا للضلالِ.

٧- موقفُ التكبرِ ومجاليه والتعبيرُ القرآنيُّ المرادفةُ له والقريبةُ منه.

وفي المبحثِ الثاني من هذا القسمِ (الحقلُ الدلاليُّ للكُفْر) يحلّلُ المؤلّفُ التعبيراتِ المفتاحيةِ
الأخرى التي تحيطُ بهذا المفهومِ الرئيسِ، بعد أن حلّلَ في المبحثِ الأوّلِ بنيتهِ الداخليةِ. ويسمّي
المؤلّفُ الشبْكةَ المفهوميةَ التي نسجتها تلكُ الكلماتُ الشديدةُ الترابطِ المحيطةُ بالكُفْر: الحقلُ
الدلاليُّ للكُفْر. ويدرسُ هنا الكلماتِ المفتاحيةِ الآتيةَ المشكّلةَ للحقلِ الدلاليِّ للكُفْر، وهي:

١- الفِسْوقُ أو الفُسُوقُ.

٢- الفجورُ.

٣- الظلمُ.

٤- الاعتداء.

٥- الإسراف.

في مبحث «التفان الديني» يحلل إيزوتسو دلاليًا مفهوم «التفان»، ويشير إلى علاقته بالفسق. وينبه على بنيته الدلالية الخاصة، ويذكر رأي بعض العلماء في عده صنفًا أصليًا متميزًا، يشترك مع الكفر والإيمان في تقسيم المجال التام للأخلاق الإسلامية. ويحلل تحليلًا دقيقًا السياقات القرآنية التي يُذكر فيها التفان والمنافقون وطبائعهم وأخلاقهم.

المبحث الرابع من القسم الأخير مجال الحديث عن «المؤمن»، حيث يقول المؤلف في مُفْتَتِحِهِ: «مثلما أنّ الكفر يؤلف، كما رأينا، المسألة المحورية التي تدور حولها كلّ الصفات المذمومة، هكذا الإيمان هو صميم مجال الصفات الأخلاقية الإيجابية. «الإيمان» هو المنبج لكلّ الفضائل الإسلامية؛ فهو يوجدّها جميعًا، ولا يمكن تصوّر فضيلة في الإسلام غير قائمة على الإيمان المخلص بالله وبوحيه». وهنا يتحدث المؤلف عن المؤمن المثالي: نوع الإنسان المؤمن، الصفات المميزة للإيمان، تصرف المؤمن المثالي اجتماعيًا ودينيًا. ولإيضاح ذلك يحلل كثيرًا من المقاطع القرآنية الدائرة في فلك هذا الموضوع، ويقف عند محاور أساسية توضح البنية الدلالية لـ «الإيمان»؛ ومن ذلك: الإيمان من جهة كونه مصادًا للكفر، والإسلام والمسلم، والهداية الإلهية، وتقوى الله، والشكر.

في المبحث الأخير من هذا القسم يناقش المؤلف مفهومَي «الصالح» و«السيئ». ويبيّن أنّه لا يوجد في القرآن منظومة مطوّرة تمامًا لهذين المفهومين، وقد جاءت صياغة مثل هذه اللّغة الأخلاقية من المستوى الثانوي على أيدي الفقهاء المسلمين. ويؤكد إيزوتسو الطّبيعة الخاصّة جدًّا لـ «الصالح» و«السيئ» في المنظور القرآني؛ ذلك لأنّ

الأخلاقية الإسلامية ذات أصلٍ دينيٍّ، وقد تطوّرت حضراً ضمن إطار الدين المتّصل بالآخرة. وهذا الإطارُ الأخرويُّ يجعل مصيرَ الإنسان النهائيَّ معتمداً على فعله في هذه الدنيا. ثم يتناول بالتحليل الدلاليّ كلمتي «صالح» و«سَيِّء». وفي شأن «الصالح» يشير إلى العلاقة الدلالية القويّة بين هذه الكلمة وبين «الإيمان». ويوضّح هذه العلاقة بالقول: «إنّ الصّالحاتِ هي إيمانٌ معبّرٌ عنه تماماً في السلوك الخارجيّ». ويبين أنّ الصلّة المحكّمة بين «الإيمان» و«الصّالحات» في تصوّر القرآنيّ أثارت مشكلةً خطيرة في علم الكلام الإسلاميّ فيما بعد؛ إذ فسّر كلُّ من الخوارج والمرجئة هذه الصلّة بطريقةٍ خاصّة. ويمضي المؤلّف في تحليل دلالة الصّالح والصّالحات داخل السّيقات القرآنية المختلفة، ويعرض لدلالات الكلمات القريبة في دلالتها من دلالة «الصّالحات» وأضداد هذه الكلمات، فيقف عند مفهومات «البرّ» و«المعروف والمنكر» و«الخير والشرّ»، و«الحسن والسّيء» و«الفحشاء» أو «الفاحشة»، و«الطيب والخبيث»، و«الحرام والحلال». ويقف أخيراً عند «الذنوب»، ويشير إلى أنّه سيناقش هنا التعابير المفتاحية من المستوى الثانويّ للخطاب، التي تتمثّل وظيفتها في تصنيف الأعمال السيئة دينياً التي تستحقّ العقوبة. ثم يمضي المؤلّف في استخلاص دلالات كلِّ من الذنب والإثم والخطيئة والجُرم والجُنّاح والحرّج، مُفضّلاً القول في معانيها الأساسية وعلاقات بعضها ببعض. ويختتم معالجته بالقول: «في هذا الفصل عاجلنا أهمّ تلك التعابير القرآنية التي تطابق تقريباً في المعنى الكلمتين الإنكليزيّتين: good و bad؛ صالح وسَيِّء. وقد أوضح تأملنا الأمثلة على نحوٍ جليّ أنّه من الخطأ التأمّ الجزم بأنّ القرآن لا يملك أية مفهومات «تجريدية» متطوّرة جدّاً لـ «الصّالح» و«السّيء». والصّحيح أنّ بعض الكلمات، على غرار ما رأينا،

وَصَفِيَّةٌ أَكْثَرَ مِنْهَا تَصْنِيفِيَّةٌ. وَكَلِمَاتٌ مِثْلُ الْحَرَامِ وَالْحَلَالِ وَالرَّجْسِ، مِثْلًا، وَصَفِيَّةٌ عَلَى نَحْوِ مَلْمُوسٍ جَدًّا. وَإِذَا مَا قِيَّمت فإِتْمًا لَا تَقِيْم إِلَّا عَلَى نَحْوِ غَيْرِ مَبَاشِرٍ؛ أَي مِنْ خِلَالِ الْوَصْفِ. لَكِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَيْضًا إِنْكَارُ أَنَّ بَعْضَ الْكَلِمَاتِ الَّتِي دَرَسْنَاها فِي هَذَا الْفَصْلِ يُمْكِنُ عَدُّها تَصْنِيفِيَّةً أَكْثَرَ مِنْها وَصَفِيَّةً.

وَقَدْ خَتَمَ الْمُؤَلِّفُ كِتَابَهُ بِخُلَاصَةٍ مُحْكَمَةٍ لِحُصِّ فِيهَا مَا قَامَ بِهِ مِنْ تَحْدِيدِ مَنْهَجِهِ التَّحْلِيلِيِّ وَالْمُقَابَلَةِ بَيْنَ الْأَخْلَاقِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَمَا هَدَاهُ إِلَيْهِ الدَّرْسُ التَّطْبِيقِيُّ الْمُنظَّمُ.

وَلَا غِنَى عَنِ الْقَوْلِ هُنَا إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَأْنِ هَذَا الْعَرَضِ أَنْ يَتَنَاوَلَ بِالتَّفْصِيلِ كُلَّ الْفِكْرِ وَالْمُنَاقِشَاتِ وَالتَّطْبِيقَاتِ الَّتِي قَدَّمَهَا الْمُؤَلِّفُ فِي تَضَاعِيفِ كِتَابِهِ، وَهِيَ فِي جُمْلَتِهَا عَلَى قَدْرِ عَالٍ مِنَ الْعُمُقِ وَالتَّحْقِيقِ وَالْجِدَّةِ. وَلَسْنَا نَبَالِغُ إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْمُؤَلِّفَ يَقَدِّمُ فِي هَذِهِ الدَّرَاسَةِ نَمُودَجًا جَيِّدًا لِلدَّرْسِ التَّحْلِيلِيِّ السِّيَاقِيِّ لِلتَّعَايِيرِ الْأَخْلَاقِيَّةِ - الدِّينِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، مُسْتَفِيدًا مِنْ خُبْرَةٍ وَاضِحَةٍ فِي مَنَاجِجِ الدَّرْسِ اللَّغَوِيِّ الْحَدِيثِ، وَمِنْ مَتَابَعَةِ عَمِيقَةٍ وَمَتَأَنِّيَةٍ لِتَطَوُّرِ مَعَانِي الْمَفْرَدَاتِ الْعَرَبِيَّةِ، وَمِنْ حَسِّ فِلْسَفِيٍّ عَالٍ. وَيَحْسَبُ الْمُتَأَمِّلُ أَنَّ طُلَّابَ التَّفْسِيرِ الْقُرْآنِيِّ خَاصَّةً، وَطُلَّابَ الدَّرْسِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ عَامَّةً، سَيَجِدُونَ فَائِدَةً كَبِيرَةً فِي هَذِهِ الدَّرَاسَةِ الَّتِي جَمَعْتَ بَيْنَ التَّنْظِيرِ وَالتَّطْبِيقِ.



تقدّم أوراق «دفتر الروح» هذا عالمًا فكريًا يمتد من مجوٰث المؤتمرات والتدوات والمحاضرات، إلى الدراسات الفكرية ومراجعات الكتب التي نُشرت في دوريات عربية محكمة، وفي هذه المؤلف والمترجم عن الإنكليزية والفارسية، إلى الدراسات التقديّة التطبيقية، فالمقالات التقديّة الصحفية الخفيفة، فالدراسات التقديّة المترجمة عن الإنكليزية، فالأوراق الثقافية الصحفية الصغيرة المترجمة عن الفارسية والمتصلة بالأدب الفارسي، فمقدّمات الكتب التي ألفها المؤلف أو ترجمها عن الإنكليزية أو الفارسية أو قدم لها، فالحوارات الصحفية التي أجراها مع المؤلف مفكرون وأدباء وصحفيون أو أجراها هو، فكلمات المؤلف التي ألقاها في مناسبات مختلفة.

وأبرز ما يميّز العالمَ الفكري والتقافي الذي تقدّمه مادّة هذا الكتاب التنوّع والتوّرع؛ إذ فيها أقباس من عبقريات الفكر العربي والفارسي والإنكليزي والألماني والفرنسي والهندي والياباني.

نعم، هي ذي أوراق دفتر روجي أقدمها لقرائي الأحبة، سائلًا المولى العزيز، سبحانه، أن تجد مندوحةً في زاوية من زوايا قلوبهم وأرواحهم.

عيسى علي العاكوب



www.syrbook.gov.sy

E-mail: syrbook.dg@gmail.com

هاتف: ٢٣٢١١٦٤

مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٢م

سعر النسخة ٥١٠ ل.س أو ما يعادلها